Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/lesapologistesgr00puec

LIBRARY
ST. MICHAELS COLLEGE

LES

APOLOGISTES GRECS

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD.

AIMÉ PUECH
Professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris.

LES APOLOGISTES GRECS

DU IIe SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1912

Droits de traduction et de reproduction réservés.

A LA MÉMOIRE

DE

MA MÈRE

2702

AVANT-PROPOS

Le livre que je publie aujourd'hui n'est pas une étude tout à fait complète de l'Apologétique chrétienne au IIe siècle. J'ai presque négligé de parti pris ce qui semble cependant, à première vue, constituer l'élément le plus important et le plus caractéristique de toutes les Apologies : je veux dire la polémique contre le paganisme. Du moins n'en ai-je parlé que dans la mesure où il le fallait pour apprécier la valeur intellectuelle et la culture de chaque apologiste. J'ai plutôt demandé à Justin, à Tatien, à Athénagore ou à Théophile, leur témoignage sur l'état de la doctrine chrétienne en leur temps; j'ai recherché quelle part personnelle chacun d'eux a prise au développement de cette doctrine, et en quoi la philosophie, — platonisme ou stoïcisme, — a contribué à cet apport. Mon dernier chapitre, où je passe en revue les écrits anonymes, a pris, par la force des choses, une forme un peu plus complexe : que les auteurs de ces écrits ne nous soient pas connus, cela n'est au fond que secondaire ; mais la date même en est souvent très controversée, et je ne pouvais faire usage des données qu'ils contiennent sans avoir justifié celle que je leur assigne.

Les Apologistes grecs de l'époque antonine ne sont pas de grands esprits, quoiqu'en ces dernières années on les ait peut-être un peu trop rabaissés. Mais il ne faut pas croire, parce que leurs idées ne sont jamais bien profondes, qu'elles soient toutes d'interprétation aisée. Une pensée qui s'ébauche et n'arrive pas toujours à prendre possession d'elle-même, qui se révèle par des tendances parfois assez incohérentes plutôt qu'elle ne s'exprime en formules claires et ne s'organise en un système parfaitement logique, est aussi périlleuse à bien traduire qu'une pensée

savante et subtile. Je me suis appliqué à bien *comprendre* Justin ou Tatien, dont le premier a ouvert beaucoup de voies, mais n'y avance pas très loin et n'y marche pas d'un pied très sûr, tandis que le second nous déconcerte par la bizarrerie de son allure. Ma méthode est donc très simple; elle est philologique et historique; elle consiste à bien entendre la langue de chaque auteur, à pénétrer ses procédés d'expression ou de composition, à me familiariser avec ses habitudes d'esprit, à déterminer le degré et la qualité de sa culture; elle repose avant tout sur l'analyse minutieuse des textes. Si elle m'a conduit parfois à des conclusions un peu différentes de celles qui sont généralement reçues, je prie qu'avant de les rejeter on examine les textes sur lesquels je les fonde, et l'explication littérale que j'en ai donnée. Si mon travail peut avoir quelque utilité, c'est en cela qu'elle consistera. Je n'ai pas l'espoir de n'avoir jamais introduit dans les idées que j'ai tâché de débrouiller un élément étranger, — quel critique, si sévèrement qu'il se surveille, n'est pas un jour la dupe de lui-même? — mais j'ai toujours pris garde d'éviter ce péril; j'ai toujours pensé à ne pas prêter aux Apologistes plus d'esprit qu'ils n'en avaient, — ni, inversement, plus de sottise; et j'ai partout fait effort pour me placer à leur propre point de vue.

Beaucoup jugeront certainement que j'ai trop restreint l'influence de la philosophie sur la théologie naissante; je n'ai pourtant aucunement l'intention de la nier, ni même de la diminuer. Mais j'ai eu le plus vif souci d'en expliquer la nature véritable, et de ramener toujours les idées des Apologistes à leur principe : ce principe n'est pas dans la philosophie. Pour la doctrine du *Verbe* en particulier, ils n'ont pu l'éclaircir et la développer qu'avec l'aide de la philosophie; mais ils l'ont trouvée, — Justin même déjà, — dans le prologue du IVe Évangile. La démarche décisive a été faite avant eux par le mystérieux auteur de ce prologue; il est plus que douteux qu'aucun d'entre eux eût osé prendre, de lui-même, une initiative aussi hardie.

Je n'ai pas donné une bibliographie complète; les bons manuels d'histoire de la littérature chrétienne ne sont pas rares aujourd'hui[1]; il me suffit d'y renvoyer une fois pour toutes. En général, je n'ai mentionné que les travaux les plus récents, et je

1. Le plus récent est celui de H. Jordan, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, Leipzig, Quelle und Meyer, 1911.

les ai cités surtout quand j'étais en désaccord avec leurs conclusions sur un point particulier. J'ai évité au contraire toute polémique quand la différence portait sur la valeur même que j'attribue à l'apologétique du IIe siècle et sur l'interprétation d'ensemble que j'en donne. Un lecteur un peu familier avec les études de patristique se rappellera toujours assez bien, par exemple, les vues d'Adolf Harnack dans le premier volume de sa belle *Histoire des Dogmes*, pour reconnaître aisément en quoi je les ai admises, en quoi je m'en suis écarté.

BQ
439
.P8

LES APOLOGISTES GRECS

CHAPITRE I

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'APOLOGÉTIQUE CHRÉTIENNE AU IIe SIÈCLE

Il y a toujours un peu de convention dans les classifications qu'établit l'histoire littéraire, comme dans les délimitations qu'elle trace entre les époques. Cependant il est nécessaire de grouper les œuvres qui, dans un même temps, présentent des affinités naturelles, et il ne l'est pas moins de marquer les étapes que chaque genre parcourt en se développant, ou celles selon lesquelles se succèdent les différents genres. Nous appelons ainsi *Apologies* et nous désignons sous le nom d'*Apologistes* ou d'*Apologétes* un certain nombre d'œuvres qui ont en commun quelques caractères essentiels, et un groupe d'écrivains qui ont combattu le même combat, quoique chacun de ces écrivains ait eu ses tendances propres, et que leurs ouvrages varient par la matière comme par le ton. La dénomination d'*Apologies* est légitimée, au sens propre, quand l'auteur paraît se proposer surtout de revendiquer pour les chrétiens le droit à l'existence légale[1]; la valeur du terme

1. C'est le cas, par exemple, de l'*Apologie* de Justin. Au contraire Tatien, dans son *Discours aux Grecs*, ne se place pas au point de vue juridique.

est alors très voisine de celle qu'il a eue dès l'origine, en désignant un plaidoyer, la *défense* d'un accusé qui réclame l'*acquittement*. Mais l'accusation est ici d'une nature particulière; nous savons mal sur quel fondement juridique elle s'appuyait[1]; et nous n'ignorons pas que, si les préjugés populaires attribuaient aux chrétiens des pratiques qui les auraient rendus coupables de crimes de droit commun, les magistrats croyaient rarement à ces grossières calomnies: l'Etat faisait aux chrétiens un procès de tendance; il les poursuivait comme une secte subversive. Ceux-ci devaient donc tout naturellement comparer leur cas à celui de Socrate, la victime la plus illustre de l'intolérance dans la cité antique; cette comparaison est constamment présente à l'esprit de Justin, qui s'inspire sans cesse de l'*Apologie* de Platon. Or, quelle avait été l'attitude de Socrate devant ses juges, et quel est l'esprit du plaidoyer que Platon lui a prêté? Socrate avait fait le sacrifice de sa vie; il avait oublié sa personne, et défendu sa doctrine. C'était exactement ce que les chrétiens étaient prêts à faire; ils acceptaient le martyre, mais aucune puissance humaine ne pouvait fermer leur bouche ni arrêter leur propagande. Il ne faut donc pas être surpris quand, dans les *Apologies* qui ont le plus rigoureusement un caractère juridique, le plaidoyer devient une discussion philosophique et un exposé de la foi: il devait arriver facilement que cette discussion et cet exposé passassent au premier plan, ou même qu'ils prissent toute la place, et que le plaidoyer disparût. En ce cas, une *Apologie* pouvait encore avoir une double matière : elle pouvait consister, selon des proportions variables, en une réfutation des cultes païens et en une justification de la foi nouvelle. Mais alors même on pouvait dire que l'auteur se proposait en réalité un but ultime, sans qu'il avouât expressément son intention. Justifier rationnellement la

1. La question a été de nouveau discutée par M. Callevaert dans une étude récente. (*Revue d'Histoire ecclésiastique*, 1911.

doctrine chrétienne, n'était-ce pas établir le droit à l'existence de la communauté qui la professait? Il est donc exact de dire qu'il y a eu, au IIe et au IIIe siècle de notre ère, un genre littéraire dont le nom d'*Apologétique* définit bien la nature, à condition qu'on se souvienne que ce genre, qui a eu la vie longue et qui a été fécond, comprend un certain nombre de variétés.

Voilà en effet deux ou trois thèmes principaux : revendication de la tolérance, polémique contre les anciens cultes, exposition et démonstration de la doctrine nouvelle. Quelle en sera l'importance relative? Le germe d'où tout le reste est sorti, c'est la discussion de la situation légale des chrétiens. On croit trop souvent, parce qu'on constate que les autres éléments ont pris bien vite un développement prépondérant, que cette discussion n'était pour les Apologistes qu'un point de départ et qu'un prétexte. Il n'est pas douteux qu'ils n'entendissent travailler à une réconciliation entre l'Église et l'État, à une reconnaissance officielle de celle-ci par celui-là. Sans doute, ils étaient personnellement résignés à souffrir pour le Christ, joyeux même à cette pensée, et ils savaient que les meilleurs au moins d'entre leurs frères étaient dans le même état d'esprit; sans doute quelques-uns d'entre eux, parmi les plus anciens comme parmi les plus récents, ont été *millénaristes* : Justin le fut. Ce courage personnel, ce désir ardent de gagner la vie éternelle par le suprême sacrifice qui en est la plus sûre garantie, par le baptême du sang, ainsi que la croyance en une fin prochaine du monde qui devait amener, par une révolution surnaturelle, le rétablissement de la justice et la restitution des bons en leurs droits, c'étaient là autant de mobiles qui pouvaient faire considérer comme accessoire tout ce qui touchait aux intérêts temporels. Mais les chrétiens avaient encore d'autres sentiments. Ils avaient d'abord une foi absolue en la vérité de leur doctrine, et ils souffraient aussi impatiemment de voir cette vérité méconnue qu'ils acceptaient facilement de mourir pour elle. Pour toutes les âmes aux

convictions profondes, l'essence de la vérité est de briller et de régner ; c'est un scandale qu'elle soit persécutée, et il est contre nature qu'un conflit s'élève entre ceux qui détiennent l'autorité et ceux qui détiennent la vérité : ce conflit est possible parce que l'autorité peut être mal informée ; il n'est pas possible qu'il dure parce que la vérité obtient créance, dès qu'elle est connue. Telles étaient les dispositions des chrétiens : ils souffraient pour la vérité humiliée, alors qu'elle doit être triomphante ; ils souffraient pour leurs persécuteurs eux-mêmes, quand ils les savaient de cœur droit et d'intentions justes[1] ; ils souffraient encore plus parce qu'ils se sentaient entravés dans leur propagande, empêchés d'apporter à leurs frères encore aveugles ce don gratuit, le salut, qu'ils venaient de recevoir, et qu'ils pouvaient communiquer à l'humanité tout entière, si seulement on les laissait libres. Pourquoi donc ne pas croire que les plus anciens Apologistes déjà ont poursuivi, en quelque mesure au moins, un résultat pratique ? Ont-ils espéré que leurs suppliques parviendraient jusqu'aux augustes personnages auxquels ils les adressaient, que ceux-ci prendraient la peine de les lire, et reconnaîtraient la force de leurs arguments ? Je ne sais s'ils l'ont espéré, mais je crois bien qu'ils l'ont souhaité[2] ! Méliton[3] a formulé le premier cette idée qu'il n'y avait aucune incompatibilité entre le christianisme et l'empire : et il est allé jusqu'à avancer qu'un concordat, même une alliance entre eux, étaient bien plus dans la nature des choses que la

1. Témoin le langage que tiennent aux empereurs Justin et Athénagore.

2. Pour Justin en particulier, le doute n'est pas possible. Il demande à l'empereur (*Deuxième Ap.*, XIV) de sanctionner la publication de son discours. Ce qu'il entend par là s'éclaircit très bien par l'exemple de Josèphe, qui s'est fait donner pour son livre, l'estampille officielle par Titus et Agrippa (*Vita*, LXV, 364-3 ; cf. Emmerich, *De Justini apologia altera*, p. 53). Je vois avec plaisir que M. Bouché-Leclercq, dans son livre le plus récent (*l'Intolérance religieuse et la Politique*, p. 251), ne met pas en doute que les Apologistes aient cru possible, à tort ou à raison, de se faire lire par les empereurs.

3. Eusèbe, H. E., IV, 26, 7.

guerre. Cette thèse parut probablement hardie en ce temps : elle avait peu de chance d'être comprise du premier coup non seulement par les païens, mais par un grand nombre de chrétiens. L'avenir devait en montrer la justesse. Les prédécesseurs de Méliton n'ont pas prévu Constantin aussi clairement que lui : mais par une sorte d'instinct, ils ont eu parfois déjà les mêmes tendances : ils ont obéi ainsi à une nécessité dont l'origine est dans les sentiments puissants que je viens d'analyser. Lorsque Justin demande aux empereurs de donner à son *Apologie* l'estampille officielle[1], il n'a pas cru, en son âme naïve, qu'une telle demande, pour téméraire qu'elle parût, fût absolument chimérique ; même si un succès aussi peu vraisemblable ne pouvait être dû qu'à un miracle, le miracle du moins était, pour lui, possible. Pourquoi Athénagore aurait-il multiplié comme il le fait les délicates flatteries à l'adresse de Marc-Aurèle et de Commode, pourquoi aurait-il insisté à ce point sur leur justice, leur esprit éclairé, leur philosophie, s'il n'avait eu quelque espoir d'être lu sinon par eux, du moins par certains des magistrats qui persécutaient en leur nom ? Pour que l'on renonçât à se faire illusion, pour que Tertullien en vînt à écrire que l'idée même d'un César chrétien ou d'un chrétien César était une absurdité[2], il a fallu un désenchantement progressif. Ce n'est pas Quadratus ou Aristide, ce n'est pas Justin ou Athénagore qui pouvaient donner cette formule tranchante d'un conflit inexpiable : si sombre que fût, de leur temps même, l'horizon, leur pensée était moins orgueilleuse et plus confiante.

Il n'en est pas moins évident que les *Apologistes* devaient assumer d'abord une tâche plus instante, et plus réalisable. Cette tâche consistait à agir sur l'opinion publique, à dissiper les préjugés, à faire connaître l'Eglise telle qu'elle était, à en montrer la supériorité sur des cultes périmés.

1. *Deuxième Apologie*, XIV.
2. *Apol.*, XXI, 24.

L'essentiel, dans toutes les *Apologies*, devient ainsi la polémique et l'exposé doctrinal. Certaines n'ont pas d'autre objet, le *Discours aux Grecs* de Tatien, l'*Oratio ad Græcos* anonyme, la *Cohortatio*. La *Lettre à Diognète*, les trois livres de Théophile *à Autolycus*, qui sont dédiés à des particuliers, mais, par leur intermédiaire, s'adressent à tous, ont un caractère analogue. Justin même, si préoccupé qu'il soit de revendiquer pour les chrétiens le droit à l'existence, ne l'est pas moins de réfuter les superstitions païennes et de démontrer la vérité chrétienne ; l'Apologétique ne nous offre rien de plus complet et de plus précis que son exposé de la foi et de la morale de l'Église. Mais la proportion de la polémique et de la doctrine diffèrent dans ces divers écrits, selon les intentions de l'auteur, selon son tempérament, selon son époque ; et il s'en faut de beaucoup que l'une et l'autre aient un intérêt égal. Le jugement sévère que l'on porte souvent sur toute cette littérature tient surtout à la part prépondérante qu'y réclame la polémique, et, en ce sens, il n'est pas injustifié. Car celle-ci est, à tout prendre, de qualité médiocre. En premier lieu, elle est entièrement dépourvue d'originalité ; qu'elle visât la mythologie ou la philosophie, elle n'avait pas besoin d'être nouvelle, et ne pouvait pas même l'être. Il y avait longtemps que Xénophane avait ruiné l'anthropomorphisme, que Platon avait mis au jour l'immoralité de la théologie homérique ; quant à la philosophie, chaque secte avait abondamment réfuté les autres, et c'était un lieu commun chez les Sceptiques que de les réfuter toutes par leurs contradictions réciproques ; c'était aussi une vieillerie que d'opposer les dogmes des philosophes à leur conduite, et de montrer les chefs d'écoles ou leurs disciples en opposition flagrante, dans la pratique de la vie quotidienne, avec leurs systèmes ambitieux. La littérature classique comptait une foule d'écrits spirituels, mordants, vigoureux, où les Apologistes n'avaient qu'à puiser : arguments subtils, protestation du bon sens ou de la conscience, collection de légendes répugnantes ou ridicules, de rites obscènes ou cruels, d'anec-

dotes scandaleuses sur les personnes, tout cela y foisonnait. Les chrétiens n'y ont presque rien ajouté, et, quand ils l'ont fait, ils n'ont pas toujours été très heureusement inspirés; par exemple, il y a toute vraisemblance que Justin est personnellement responsable de la confusion entre Simon le Magicien et le Dieu sabin *Semo Sancus*[1].

Il est suffisamment démontré aujourd'hui[2] que, dans toute la partie purement négative de leurs ouvrages, les Apologistes dépendent presque toujours de leurs prédécesseurs païens; qu'ils leur ont emprunté, sans scrupule et sans critique, tout l'essentiel de leurs réfutations. De là vient qu'ils se sont transmis de main en main, en les ressassant indéfiniment, les mêmes arguments et les mêmes *anas*; de là vient qu'ils se sont si rarement souciés de *mettre au courant* leur polémique, pour l'adapter aux circonstances actuelles; qu'ils prennent leurs exemples pêle-mêle dans toutes les époques et dans tous les milieux; qu'ils semblent souvent ignorer l'état d'esprit de leur propre siècle, et combattre les croyances des contemporains de Socrate ou d'Antisthène, de Numa ou de Romulus, plutôt que celles des sujets des Antonins; qu'il leur est indifférent de savoir si telle pratique qu'ils attaquent est encore réellement vivante, si au contraire elle a cessé d'être en usage, ou si tout au moins elle n'est plus qu'exceptionnelle et peut être considérée comme une survivance[3]. En agissant ainsi, je ne crois pas qu'ils aient été toujours aussi dénués de bon sens, ou même d'esprit critique qu'on l'imagine volontiers. Notre science, et parfois aussi notre pédantisme, se fâchent quand nous relevons chez eux telle erreur grossière qu'ils auraient mieux fait d'éviter. Mais ces erreurs n'ont de signification réelle que pour nous autres, érudits, et n'avaient pour eux aucune importance. D'ordinaire, elles n'altéraient en rien le fond des choses.

1. *Première Apol.*, XXVI.
2. Voir surtout le livre de J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten*, Teubner, 1907.
3. Par exemple, les sacrifices humains.

Peu leur importait d'avoir plus ou moins exactement analysé telle théorie subtile d'une école philosophique, si, par une masse compacte d'observations concordantes ils avaient solidement fondé leur thèse qu'après tant de siècles de discussions et de recherches aucun accord n'avait pu se faire entre les esprits les plus éminents sur les points essentiels de la métaphysique et de la morale. Peu leur importait d'avoir mal interprété une légende ou un rite, s'il demeurait incontestable que l'exemple des divinités gréco-romaines tendait beaucoup plutôt à accréditer le vice qu'à patroner la vertu, et que légitimer rationnellement la plupart des pratiques païennes était tout au moins fort malaisé. Mais, dira-t-on, tous les hommes un peu éclairés l'accordaient alors ; ils n'acceptaient ni les croyances ni les pratiques absurdes, ou, s'ils les acceptaient c'est qu'ils en donnaient des explications symboliques. Soit ; qu'on songe cependant que les Apologistes ne pensaient pas seulement à l'élite : même ils pensaient surtout à la foule. De plus, au IIe siècle encore, la vieille religion hellénique et la vieille religion romaine subsistaient avec leurs formes traditionnelles ; le syncrétisme et l'influence orientale n'ont pas produit leurs pleins effets avant le IIIe siècle. Après l'époque des Sévères, après l'avènement du néo-platonisme, les polémistes chrétiens ont très bien senti le changement profond qui s'était opéré, et ils ont modifié leur tactique en conséquence. Il est vrai que, à nos yeux, Aristide, Justin, Tatien, Athénagore, quand ils sont aux prises avec le polythéisme, ont trop facilement raison, et que leur argumentation contre la philosophie nous paraît bien superficielle. De là vient qu'ils nous fatiguent ; mais nous en concluons peut-être trop vite que tout ce qui nous semble sans portée l'était aussi pour les contemporains. Il reste que leur part personnelle, dans tout cela, est à peu près nulle, et qu'ils dépendent presque exclusivement de certains modèles. Montrer leurs emprunts en détail n'est pas sans intérêt, mais c'est affaire à qui les édite et les commente. L'historien n'a pas besoin de poursuivre cette enquête, fastidieuse

à la longue, au delà de ce qui est nécessaire pour établir sûrement en principe la réalité et l'étendue de ces emprunts. Or, la démonstration sur ce point est aujourd'hui aussi solide qu'on le peut souhaiter. Là même où nous ne pouvons pas saisir les intermédiaires, nous avons souvent le droit d'affirmer que les Apologistes puisent au fonds commun de la littérature classique, ou, sans reproduire une source écrite, se contentent de répéter ce que tout le monde disait autour d'eux. Beaucoup de passages qui, dans leurs œuvres, demeurent obscurs, ne le sont probablement que parce que nous avons perdu le texte dont ils dépendent, et que l'emprunteur a maladroitement résumé ou mal compris[1].

Si tous ou presque tous les éléments dont se compose la polémique des Apologistes sont empruntés, l'esprit de cette polémique ne peut-il être original? Il pouvait l'être, il devait même l'être jusqu'à un certain point, puisque la question ne se posait pas entre eux et leurs adversaires dans les termes où elle s'était posée pour ceux qui leur fournissent des matériaux. Le conflit n'était plus entre la *fable* et la philosophie, ni entre les sectes philosophiques elles-mêmes. Il était entre le polythéisme et le monothéisme, entre la philosophie et la révélation; on pouvait employer les mêmes armes; mais une autre tactique était nécessaire. Parmi ces armes, il y en avait de dangereuses; les Apologistes n'y ont pas toujours assez pris garde; il leur arrive de ne pas s'apercevoir que leur dialectique pourrait se retourner contre eux; ils n'ont pas compris, ou, dans l'emportement de la lutte, ils ont oublié que les *Sceptiques*, les *Épicuriens* ou les *Cyniques* dont ils s'inspiraient étaient beaucoup plus radicaux qu'eux-mêmes. Ces imprudences presque inévitables ne doivent d'ailleurs pas être exagérées. Trop fréquemment, il est indéniable que les Apologistes n'ont pas pris la peine de vérifier sérieusement, de retoucher, et de polir les maté-

1. Souvent il l'a sans doute lu trop vite, ou bien il s'est embrouillé dans ses notes.

riaux qu'ils s'appropriaient. Cependant ils les ont autrement disposés ; tant bien que mal, ils les ont fait servir à un autre usage, et ils avaient parfaitement conscience qu'ils en changeaient la destination. En cela même toutefois, il s'en faut que leur œuvre ait été partout originale. Ils avaient eu d'autres devanciers. L'Apologétique chrétienne a été préparée par une Apologétique juive, qui s'était développée pendant l'époque hellénistique[1], particulièrement à Alexandrie, quand les Juifs de la *Dispersion*, dans les empires créés par les successeurs d'Alexandre, s'étaient trouvés en contact avec l'hellénisme. Ces groupements disséminés un peu partout ont été animés d'un assez vif esprit de propagande, et ont cherché à recruter des prosélytes dans le monde païen ; d'autre part, leur exclusivisme, la singularité de leurs mœurs et de leurs usages, l'intransigeance de leur religion nationale, avaient donné naissance bien vite, partout où ils étaient en grand nombre, à un antisémitisme qui n'a pas été moins passionné que l'antisémitisme moderne ; qui s'explique en partie par les mêmes causes, et qui s'est servi des mêmes armes. Il faut avouer que, si Josèphe et Philon nous sont bien connus, la production littéraire des Juifs hellénisants qui les ont précédés l'est beaucoup moins. Il nous est resté seulement ces fragments détachés de Démétrius, d'Eupolème, d'Artapan, etc., qui nous sont parvenus grâce à Alexandre Polyhistor, et dont l'authenticité comme la date est matière à controverse. L'authenticité ne paraît cependant pas niable, et il serait fallacieux, à mon sens, de rabaisser trop la date où ces écrits ont pu être composés. L'esprit qui les inspire est beaucoup plus intelligible si on les place à l'époque hellénistique que si on les fait descendre jusqu'à l'époque romaine. Le syncrétisme extravagant d'un Artapan est plus difficile à expliquer, à mesure qu'on le rapproche davantage de l'ère chrétienne. Il n'est pas dans

1. Voir principalement Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, III². — Cf. aussi : P. Krüger, *Philo und Josephus als Apologeten des Christentums*, Leipzig, 1906.

mon intention de discuter ici ces questions en détail. Il suffit, — et cela est sûr, — que Josèphe et Philon aient eu des prédécesseurs; ce simple fait nous incline à penser que les Apologistes, qui ont pris de toutes mains dans la littérature classique ce qui pouvait leur être utile, n'ont pas été plus discrets à l'égard des Juifs. Ces derniers leur ont enseigné à prouver la supériorité du monothéisme, et ainsi recevait un complément positif la polémique toute négative de la philosophie contre la fable; ils leur ont enseigné à fonder ce monothéisme non seulement sur la raison, mais sur la révélation, et ainsi la vérité, à laquelle les philosophes ne pouvaient conduire que par la voie lente et incertaine de la dialectique, pouvait être présentée, à des esprits peu exigeants en matière de certitude historique, comme si elle possédait la même évidence irrésistible que ce qui provient du témoignage des sens; ils leur ont enseigné à opposer au tableau un peu chargé, cependant exact au fond, de la licence des mœurs antiques, la peinture idéalisée parfois, mais véridique aussi pour l'essentiel, de cette pureté, de cette innocence qui prouvent, par l'effet, la vérité d'une doctrine, comme l'arbre prouve sa qualité par son fruit; ils leur ont enseigné à ne pas s'incliner sans discussion devant l'orgueil hellénique et romain, devant la *civilisation*, et à revendiquer au contraire pour les *Barbares* le mérite de toutes les inventions exploitées par les Grecs. Comme les Grecs eux-mêmes, — un peu en tout temps, mais principalement à l'époque hellénistique, — ont pris plaisir à accepter cette légende, comme il s'était développé chez eux toute une littérature spéciale d'*Inventions* (Εὑρήματα)[1], c'est souvent aux Grecs encore que les Juifs hellénistes avaient emprunté les éléments de leur démonstration; c'est d'eux que les chrétiens ont appris à puiser aux mêmes sources. L'élaboration d'un autre argument, connexe à celui-là, a été un peu plus complexe et plus originale : je veux parler de ce qu'on peut appeler l'*argument*

1. Cf. Kremmer, *De catalogis heurematum*, Leipzig, 1890.

chronologique. Il importait en effet, pour réhabiliter les *Barbares*, de prouver qu'ils avaient apporté leur part, et même la part principale, au progrès de l'humanité : mais il importait encore plus d'établir que la seule religion authentique légitimait ses titres, non pas seulement par son évidente vérité, mais aussi par son origine. Antérieure à tous les cultes comme elle leur était supérieure, elle devait montrer, en remontant la chaîne des temps, qu'elle émanait de Dieu lui-même. La pierre angulaire du système était que Moïse avait précédé tous les fondateurs connus de religions. Il fallait donc confronter la chronologie biblique et la chronologie profane, fixer des points de repère, trouver des synchronismes pour chaque époque, et suivre ainsi, sans lacunes, toute la filière de cette démonstration ardue. Les chrétiens ont vraisemblablement travaillé sur les données déjà réunies par les Juifs hellénistes, en les revisant, en les coordonnant, en les complétant : ainsi ont fait Tatien[1], l'auteur de la *Cohortatio*, Théophile. Mais on admettait en même temps que quelques lueurs de cette vérité, réservée en sa plénitude au peuple de Dieu, avaient brillé chez les Gentils, soit que la raison épurée eût pu les entrevoir par elle-même, soit que, par des voies inconnues, poètes et philosophes eussent dérobé à l'Écriture quelques-uns de ses enseignements. On se mit donc en quête, dans la littérature classique, de textes qui parussent confirmer les doctrines de la Bible, ou même quelquefois les faits historiques qu'elle rapporte : avec de la bonne volonté, en recourant à cette exégèse arbitraire que tout le monde employait alors sans scrupule, on en trouva quelques-uns : comme, malgré tout, ils n'étaient ni assez nombreux ni assez explicites, on en imagina d'autres. De là ces citations apocryphes que se passent les uns aux autres les Apologistes : on les trouve déjà chez les Juifs, et les chrétiens n'eurent qu'à les recopier dans les écrits de leurs prédécesseurs. Ainsi leur dette envers les Juifs hellénistes est considérable :

1. *Discours aux Grecs*, XXXVI-XL.

ils ont appris à leur école une méthode pour démontrer le monothéisme et commenter la Bible, et aussi des procédés commodes pour exploiter à leur profit la littérature classique elle-même. Nous ne pouvons pas toujours et partout, en cette autre matière, prouver leurs emprunts; nous le pouvons parfois pourtant, et toutes les vraisemblances nous inclinent à penser qu'ils ont beaucoup plus emprunté encore que nous ne pouvons le constater avec certitude.

En suivant cette voie, on n'allait cependant pas jusqu'au bout; on ne se bornait plus à réfuter le polythéisme, on prêchait le vrai Dieu, mais on ne prêchait pas le Christ. Certains Apologistes chrétiens, à certains moments au moins, donnent presque l'impression qu'ils ne se sont pas proposé de pousser plus loin leur œuvre, et qu'il leur suffisait d'établir le monothéisme. Soyons sûrs néanmoins qu'ils ne voyaient tous là qu'une entreprise préliminaire. Ils pouvaient juger qu'il était d'une bonne tactique de ne pas effaroucher l'adversaire en lui présentant du premier coup tout un ensemble de croyances auxquelles rien ne l'avait préparé, et qui, ils le savaient bien, ne pouvaient manquer de le choquer; mieux valait l'attirer en simplifiant le dogme: ils pouvaient aussi se regarder comme astreints à ne révéler les secrets de la foi qu'à ceux qui avaient déjà donné des gages: si ce n'était même obéir à une discipline, c'était du moins de la plus élémentaire prudence. Mais il n'eût pas été loyal de ne pas laisser entrevoir au moins que derrière le monothéisme il y avait autre chose; en fait, personne ne pouvait l'ignorer: tout le monde connaissait le nom des *chrétiens*, et ce nom même[1] proclamait que leur croyance n'était pas la simple croyance juive. Les Apologistes ont donc tous, — plus ou moins, — exposé la doctrine, et, en l'exposant ils ont contribué à la développer. Car, précise déjà dans ses formules, elle ne l'était que dans ces formules, qui prêtaient, dès qu'on les analysait avec un

1. Quelque confusions et jeux de mots que l'ont ait faits sur χρηστιανοί et χριστιανοί.

esprit philosophique, aux interprétations les plus diverses. Cet élément positif des *Apologies* est de beaucoup le plus intéressant, on pourrait presque dire le seul intéressant aujourd'hui ; et c'est celui que je me suis proposé d'étudier dans les pages qui vont suivre. Mais avant que j'entre dans cette étude, quelques explications préalables sont encore nécessaires.

La plupart des Apologistes se sont donné eux-mêmes leur mandat. Méliton est un évêque, mais Aristide, Justin, Athénagore, se présentent à nous avec l'étiquette de *philosophes*. Tatien, ennemi déclaré de toute la civilisation profane, rejette ce titre, mais, quoi qu'il en dise, il est lui aussi un *philosophe* chrétien. Avant d'ouvrir son διδασκαλεῖον hérétique en Orient, il a tenu à Rome une école orthodoxe. Son *Discours aux Grecs*, qu'il ait été ou non réellement prononcé, est un discours d'apparat, semblable par la composition et le style à ceux que les *Sophistes* allaient débitant de ville en ville. Justin, avec plus de simplicité, avait fait de même auparavant ; il groupait autour de lui, comme nous l'apprennent les *Actes* de son martyre, un certain nombre de disciples. Ses démêlés avec le cynique Crescens, dont lui-même nous a parlé avec insistance, ont pris la forme de discussions contradictoires qui n'ont pu avoir lieu dans le secret, qui supposent la présence d'un auditoire plus ou moins nombreux. Justin nous apparaît donc manifestement comme adaptant à la propagande chrétienne les procédés et les pratiques qui étaient de tradition dans l'enseignement philosophique. L'école catéchétique d'Alexandrie a été au IIIe siècle, comme un *Musée* chrétien à côté du *Musée* des Ptolémées. Elle a été précédée, à Rome et ailleurs, pendant le IIe siècle, par ces écoles moins brillantes, mais analogues, que des docteurs libres, comme Justin ou Tatien, ont organisées sur le modèle de l'Académie ou du Portique. Il est donc évident que les écrits de ces Apologistes sont des témoignages de première importance sur l'état de la doctrine chrétienne en leur temps, et ce n'est guère que par eux que nous pouvons espérer connaître celle-ci ; mais il

n'est pas moins certain qu'aucun de leurs auteurs ne saurait être considéré comme le représentant officiel du christianisme contemporain. Dans l'ensemble, leur œuvre a été jugée bonne; elle a reçu, on peut le dire, l'approbation, la consécration de l'Église. L'auréole dont le nom de Justin resta entouré le dit assez. Mais cela ne signifie point que sa doctrine ou celle d'aucun de ses pareils coïncide rigoureusement, sur tous les points, avec la croyance moyenne des fidèles et de leurs chefs hiérarchiques. La théologie n'existait pas alors. Ce sont les Apologistes qui la créent, et ils la créent à leurs risques et périls. On n'a pas le droit d'identifier l'Église avec eux. En les étudiant, il est essentiel de se souvenir que ce n'est pas *le christianisme du IIe siècle* que nous pourrons arriver à connaître : ce sont quelques formes individuelles de ce christianisme.

Cela serait vrai, même si nous étions en mesure d'affirmer que les Apologistes nous ont toujours livré leur pensée tout entière. Or, on a déjà vu que nous avons des raisons légitimes d'en douter. Une Apologie — que la défense juridique du christianisme ou la polémique contre le paganisme, ou l'exhortation à se convertir, y soit la note dominante — n'est jamais un exposé en forme de toute la doctrine. Cet exposé y tient toujours, ou presque toujours, une certaine place; il est plus ou moins précis, plus ou moins complet; mais il n'est jamais exhaustif. Assurément, quand un Apologiste s'est expliqué sur les points les plus essentiels avec la netteté de Justin, on est autorisé à dire que l'on connaît suffisamment ses idées directrices et l'esprit de sa théologie; on ne l'est pas toujours à induire, de son silence sur certains autres points, des lacunes dans sa foi. Si nous continuons à prendre Justin pour exemple, il y a certaines différences entre la première et la deuxième *Apologie*, qui peuvent tenir à ce que l'auteur, la seconde fois, a tenu à s'expliquer plus clairement, ou qu'il a prétendu répondre à une objection que lui avaient adressée ses adversaires. Pour réfuter Crescens ou quelque autre, il se peut qu'il ait livré

un peu plus complètement sa pensée; il se peut que l'objection même l'ait forcé à la préciser et à l'approfondir. Mais surtout il y a des différences un peu plus notables entre les deux *Apologies* et le *Dialogue*. L'auteur, comme il est naturel, met en lumière dans sa polémique contre les Juifs d'autres aspects de sa doctrine que ceux qui avaient nécessairement le plus de relief dans sa controverse avec les païens, tandis que d'autres, inversement, rentrent dans l'ombre. Il n'est pas sérieusement contestable que, si nous possédions ses écrits contre les hérétiques, si nous avions conservé son *Syntagma*, nous en retirerions un grand profit non pas seulement pour la connaissance des hérésies les plus anciennes, mais aussi pour celle de son système.

Malgré ces réserves indispensables, nous n'avons pas de témoins plus importants que les Apologistes sur le développement du christianisme au cours du IIe siècle. Il est donc essentiel de relever avec soin et d'interpréter avec exactitude tous les textes qui nous révèlent leurs opinions. Si on les considère de ce point de vue, on les trouve plus intéressants que si on les envisage seulement comme des polémistes. Aucun d'eux sans doute ne fut un grand esprit; plusieurs même furent tout à fait médiocres. Quand on compare leur rôle à celui qu'ont joué les rédacteurs anonymes du *Nouveau Testament* ou saint Paul, leur influence à celle des grands docteurs alexandrins ou des Pères du IVe siècle, on n'est point tenté de les surfaire. Il ne convient pas néanmoins de les trop dédaigner, et on les a peut-être jugés parfois[1], en ces dernières années, avec une sévérité excessive. Ne les immolons pas sans pitié devant tel de leurs successeurs, dont la culture générale était très supérieure, mais l'originalité probablement moindre. La *Préparation évangélique* et la *Démonstration* d'Eusèbe ont des proportions autrement amples, elles reposent sur des

1. Ainsi Geffcken, dans le livre cité *supra*, où il ne s'occupe en effet que de leur polémique; et c'est pourquoi il n'est pas aussi sans surfaire Eusèbe. Je suis du reste le plus souvent d'accord avec Geffcken sur le fond des choses; mais ses jugements sont trop exclusifs.

fondements plus solides, elles témoignent d'une largeur de vues plus grande que les ébauches du IIe siècle. Mais Eusèbe résume, couronne toute l'Apologétique grecque après deux siècles de floraison. Eux l'ont créée, assez hardiment. Je ne sais pas si la distance est aussi grande qu'on l'a dit entre eux et les représentants les plus autorisés des lettres classiques au IIe siècle, qui ne sont point, eux non plus, de grands génies. Justin, qui, par la candeur, l'ardeur, la profondeur de sa foi, est de tous le plus apostolique, Tatien, qui est le plus étrange, mais le plus vigoureux, Athénagore qui est le plus cultivé, le plus mesuré, et par conséquent le plus grec, ont chacun une physionomie personnelle, et nous donnent une idée assez favorable déjà du niveau intellectuel que l'Église de l'époque antonine avait atteint.

Quelle part les *Apologistes* semblent avoir eue à l'élaboration du dogme, comment ils ont compris et interprété rationnellement la foi, voilà donc, non pas certes la recherche qui portera sur la matière principale de leurs écrits, mais celle qui en fera le mieux ressortir l'intérêt encore actuel. On peut considérer au contraire comme établi que leur polémique contre le paganisme manque en général d'originalité, et ne mérite pas de retenir longtemps l'attention de l'historien : relever dans le détail ceux de leurs emprunts qui se laissent constater ou souligner leurs erreurs revient à qui les édite. Mais à l'examen de leur théologie se lie étroitement celui d'une question préalable qui les a beaucoup préoccupés. La plupart d'entre eux, — Tatien est l'exception la plus marquante, — tout en fondant la vérité de leur doctrine sur la révélation, et en lui donnant ainsi un caractère unique, un privilège qui ne permet aucune comparaison entre elle et les autres religions, ne prêchent pas la *folie de la croix* ; ils entendent au contraire montrer la convenance du christianisme aux exigences de l'esprit humain et son harmonie avec la raison. Ils sont donc obligés de reconnaître à celle-ci une valeur, et de discerner dans la philosophie quelques vérités. Comment ont-ils expliqué cet accord? Quelle attitude ont-

ils prise vis-à-vis de la raison humaine et de la philosophie? De plus, puisque tous avaient eu commerce, plus ou moins longtemps, avec cette philosophie, quelles traces de ce commerce leurs théories dénotent-elles encore? Le platonisme ou le stoïcisme ont-ils contribué, — et alors, en quelle mesure? — à l'édification de leur dogmatique? Sont-ils restés à quelque degré platoniciens ou stoïciens, après être devenus chrétiens? et le sont-ils restés inconsciemment, ou bien, en quelques cas au moins, est-ce au contraire à la pleine lumière de la conscience qu'ils ont tenté de faire pénétrer dans la théologie chrétienne certains éléments venus d'ailleurs, de la construire selon des méthodes et des principes appris à l'école de leurs anciens maîtres? Ce sont là les questions que j'ai voulu examiner dans cette étude, et chez les Apologistes grecs du IIe siècle seulement.

CHAPITRE II

LES ORIGINES. — SAINT PAUL. LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Jésus est demeuré entièrement étranger à la philosophie. Lorsqu'il parut, la Palestine était depuis longtemps ouverte, en quelque mesure, aux idées grecques; mais elles ne préoccupaient sûrement pas le petit monde où il a vécu avant de commencer sa mission, et sa pensée s'est formée en dehors d'elles. Si, parmi les croyances qu'il a partagées, il s'en est trouvé quelqu'une où entrât un élément d'origine hellénique, — ce qui n'est point certain, — il n'en a probablement rien su. Ignorant la philosophie, il n'a eu à prendre, vis-à-vis d'elle, aucune attitude. Cela même était important; car ainsi rien n'était absolument compromis. Le christianisme gardait sa liberté pour l'avenir; il n'était pas condamné d'avance à éviter farouchement tout contact avec la civilisation antique[1]. Il en est un peu autrement de saint Paul, qui, né à Tarse, en Cilicie, dans la patrie de Chrysippe et d'Aratus, a été mêlé, dès sa jeunesse, à une population hellénisée. Citoyen romain, il a apprécié le bienfait de la *paix romaine*. Apôtre des Gentils, il a prêché en Macédoine, à Athènes, à Corinthe, en Italie[2].

1. Voir à ce sujet de bonnes observations dans Wendland : *Die hellenistisch-rœmische Kultur*, p. 121 et suiv.

2. Il savait assez de grec pour parler aisément la langue populaire de son temps, dont il se sert en la marquant de son originalité puissante.

Certes, il est toujours resté profondément juif. Le problème fondamental fut pour lui de déterminer la relation du christianisme au judaïsme. Le mot bien connu d'Ernest Havet, que, du vivant de Paul, il n'est peut-être pas entré dans l'Église un seul païen véritable[1], est une exagération manifeste, mais n'est que l'exagération, peut-être voulue, d'une idée juste. Sans conteste, la grande majorité des convertis de la première génération, s'ils n'étaient pas de purs juifs, à dû être formée ou de prosélytes, ou tout au moins de Gentils qui étaient déjà familiarisés à quelque degré avec la Bible et le mosaïsme. Mais c'étaient des Gentils, et les Juifs de la dispersion eux-mêmes vivaient au milieu des Gentils. Saint Paul était donc obligé de rechercher quelle serait la méthode la plus sûre pour amener les païens à la foi ; il ne pouvait pas non plus les perdre de vue, quand il construisait son système théologique ; il fallait qu'il leur assignât une place dans le plan divin ; qu'il fît comprendre leur histoire ; qu'il expliquât la cause de leur aveuglement, et même qu'il rendît compte de la part de vérité mêlée à leurs erreurs. *La première Épître aux Corinthiens* et *l'Épître aux Romains* montrent qu'il n'a guère professé sur tous ces derniers points d'autres opinions que celles qui furent communes à la plupart des représentants de l'apologétique juive ou chrétienne. L'originalité est chez lui plutôt dans l'expression que dans les idées. D'une part, l'affirmation résolue que la révélation communique seule totalement et sûrement la vérité religieuse ; et un mépris insultant pour la sagesse humaine, pleine de contradictions et d'incertitude. Dieu a condamné la sagesse du monde à la folie[2] ; l'Apôtre ne se réclame d'aucune supériorité d'éloquence ni de sagesse[3] ; sa prédication ne cherche pas à s'exprimer dans la langue d'une sagesse persuasive[4] ; la sagesse de ce

1. Le *Christianisme et ses origines*, IV, 102.
2. *Ier Ép. aux Cor.*, I, 18.
3. *Ib.*, II, 1.
4. *Ib.*, II, 4.

monde est folie devant Dieu[1] : telle est la thèse qui revient continuellement dans les trois premiers chapitres de la *première Épître aux Corinthiens*, et elle s'appuie sur des textes de l'Écriture (*Isaïe*, 29, 14. *Job*, 5, 13; *Psaume* 94, 11). Mais pourtant Dieu a-t-il abandonné l'humanité tout entière, à l'exception du peuple juif, à l'erreur et à l'impuissance? Dieu est un juge, et il apparaîtra, au jour suprême, pour condamner et récompenser. A quel titre les païens seront-ils responsables devant lui? Ils le seront parce que l'intelligence humaine est capable naturellement non pas d'atteindre toute la vérité, mais d'en dégager deux éléments. « Ce qu'on peut connaître de Dieu », — τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ[2] — a été révélé à tous les hommes; en d'autres termes, du spectacle de son œuvre visible, la création, on induit nécessairement l'existence d'un auteur invisible. De même les hommes ont le sentiment instinctif du bien et du mal; quand les Gentils font « naturellement ce que commande la Loi, n'ayant pas la Loi, ils sont à eux-mêmes la Loi; ils montrent l'œuvre de la Loi gravée dans leurs cœurs; leur conscience leur rend témoignage[3] ». Les hommes sont donc sans excuse, puisque, connaissant Dieu, ils ne l'ont pas honoré comme Dieu; puisqu'ils se sont perdus dans de vains raisonnements; qu'ils ont ainsi laissé leur raison s'obscurcir; et qu'au lieu du Dieu éternel ils ont adoré l'image de l'homme périssable; ils se sont même abaissés jusqu'à rendre un culte aux animaux[4]. La conséquence de ces erreurs s'est étendue à leur conduite; leur conscience s'est faussée comme leur intelligence; et ils se sont dégradés jusqu'aux vices les plus ignobles. C'est la thèse que développe l'*Épître aux Romains*: elle

1. *1re Ép. aux Cor.*, III, 18.
2. *Ép. aux R.*, I, 18.
3. *Ib.*, II, 14-15.
4. Dans sa polémique contre l'idolâtrie, Paul, comme la plupart des Apologistes, considère tour à tour les Dieux du paganisme comme de faux Dieux, qui sont des êtres réels, c'est-à-dire des *démons*, ou comme de vains simulacres, sans aucune réalité en dehors de leurs statues, c'est-à-dire des *idoles*. Cf. Wendland, *l. c.*, p. 142.

repose sur cette assurance qu'entre la raison humaine et la raison divine il y a une convenance, une harmonie naturelle, qui se manifestent par une disposition innée au monothéisme et une reconnaissance universelle de la loi morale. Toutes les philosophies du temps, à part l'épicurisme et le scepticisme, s'accordaient alors sur ces idées, que le stoïcisme surtout avait contribué à faire accepter par presque tous les esprits cultivés[1]. Entre les deux Épîtres, il n'y a en réalité aucune contradiction : car ce que Paul accorde en principe dans l'Épître aux Romains, il le retire aussitôt en fait. Le principe, c'est que la raison humaine est capable de connaître Dieu et la loi morale : le fait, c'est que les païens ignorent Dieu et ne pratiquent que l'immoralité. Le souci de l'Apôtre, c'est d'écarter de Dieu tout soupçon d'injustice[2], et s'il n'a pas mieux réussi à construire un système parfaitement logique, d'où puisse se déduire avec clarté la relation entre la révélation et la raison, entre les Gentils et le peuple juif, et qui soit capable d'expliquer toute l'histoire antérieure de l'humanité, c'est que ce n'était point son objet véritable. D'autres problèmes, plus instants, l'accaparaient. Il est remarquable cependant qu'il ait déjà senti si vivement la gravité de celui-ci : ce sentiment lui a inspiré les accents passionnés, les termes colorés et énergiques grâce auxquels il a donné une forme si personnelle à des idées, en son temps, assez communes.

Sur le mode de propagande que Paul croyait le plus propre à réussir auprès des Gentils, ses Épîtres ne nous donnent pas d'indication : elles sont adressées à des communautés déjà constituées, pour les affermir ou les perfectionner dans la foi et dans la discipline ; elles n'ont pas pour objet de convertir des infidèles. C'est dans les *Actes*

1. Il n'est donc pas nécessaire de supposer que Paul eût une connaissance un peu précise du stoïcisme (Cf. Bonhöffer, *Epiktet und das Neue Testament*, p. 151), dont les réserves cependant vont trop loin.

2. C'est-à-dire d'établir la *responsabilité* des païens. Mêmes idées dans la *Sagesse de Salomon* (12 et 13).

seulement que nous pouvons voir l'Apôtre à l'œuvre auprès de ceux-ci. et il est très difficile de dire dans quelle mesure les discours qui lui sont prêtés par le rédacteur ont droit à être regardés comme authentiques. Je suis disposé pour ma part à accepter sur les délicates questions de chronologie et d'origine que soulève le livre des *Actes* des solutions assez conservatrices[1]. Mais admettons qu'il soit établi que Luc le médecin en est bien l'auteur, ainsi que du troisième Évangile; qu'il est l'auteur de l'ouvrage tout entier, aussi bien de la plus grande partie, où le récit reste impersonnel, que des quelques chapitres où se révèle un témoin direct, un compagnon de saint Paul[2]: admettons encore que cet ouvrage a été composé à une date plus ancienne que ne l'estime généralement la critique. Il reste que Luc est le plus habile des écrivains du Nouveau-Testament; le seul qui soit, à sa façon, un artiste, un artiste très ingénieux et très subtil. On doit donc penser que les discours qu'il met dans la bouche de ses héros ont chance d'avoir été composés à peu près aussi librement que ceux des historiens profanes. En fait, les deux allocutions que prononcent Paul et Barnabé à Lystres, en Lycaonie (XIV, 15-18), et Paul à l'Aréopage (XVII), 22-32), ne diffèrent en rien, par le ton et l'expression, du récit qui les encadre: par la forme, elles appartiennent évidemment à Luc.

Il ne s'ensuit pas nécessairement qu'elles ne puissent pas être d'accord, quant au fond, avec la méthode habituelle de saint Paul. On a pu noter, plus ou moins justement, certains contrastes entre les théories qu'elles développent et celles de l'*Épitre aux Romains*[3]. Mais celle-ci n'est pas un discours de missionnaire, et nous savons par le témoignage de Paul lui-même qu'il savait « se faire tout à tous ». Il est

1. J'estime qu'il faut tenir le plus grand compte des récents travaux de A. Harnack sur ce sujet.

2. Pour ma part, je n'ai guère de doute au moins sur ce point, que l'ouvrage entier est de la main du même auteur, et que cet auteur n'y a pas inséré, sans nous prévenir, un document étranger.

3. Cf. H. Holtzmann, *Handkommentar*, p. 94.

donc aussi malaisé de prouver, sans autre examen, que ces harangues sont entièrement fictives et ne peuvent nous renseigner que sur l'esprit du rédacteur, qu'il le serait d'en montrer la fidélité. Si l'on ne croit pas que les chapitres où le groupe formé par saint Paul et ses collaborateurs est désigné par le pluriel de la première personne aient été introduits tels quels dans la trame du récit, si l'on juge probable que le même auteur tient partout la plume, et marque ainsi, par une fine distinction, les moments où il se trouvait auprès de saint Paul, et ceux où il en était séparé, on ne pourra regarder comme authentiques, au sens précis du mot, des discours qui ne font point partie des chapitres caractérisés par l'emploi du pronom *nous*. De plus, le nombre limité des discours dans les *Actes*, la place qu'ils occupent à certains moments essentiels du récit, le rapport qu'ils ont les uns avec les autres, tout cela indique bien que Luc, en les rédigeant, s'est moins proposé d'observer une exactitude minutieuse que de donner à sa narration une vérité plus générale, une sorte de valeur symbolique; il y a là de la simplification, de la synthèse; une manière qui rappelle, je le répète, celle des historiens classiques [1].

Quoiqu'il en soit, les deux discours de Lystres et d'Athènes sont bien véritablement à l'origine de toute la littérature apologétique; ils en dessinent d'avance les grandes lignes avec une netteté parfaite. A Lystres, Barnabé et Paul, que les Lycaoniens prennent pour Zeus et Hermès, trouvent tout naturellement là le point de départ d'une prédication monothéiste: *Nous ne sommes que des hommes; abandonnez vos faux Dieux; convertissez-vous au Dieu vivant, créateur du ciel et de la terre; ce Dieu, dans les siècles antérieurs, a laissé toutes ses nations marcher selon leurs voies* [2]:

1. Cf. les excellentes remarques de Harnack : *Die Apostelgeschichte*, p. 108-110, et aussi Clemen, *Religiongeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, p. 43.

2. C'est-à-dire : il a attendu cette génération, pour envoyer son Fils apporter le salut aux hommes.

cependant il n'a pas omis de témoigner son existence par ses bienfaits, en vous donnant, du haut du ciel, les pluies et les saisons fertiles, en vous pourvoyant en abondance de nourriture et en remplissant vos cœurs de joie. Il y a là trois idées essentielles, indiquées sommairement, mais avec une clarté parfaite : condamnation de l'erreur polythéiste; annonce d'une ère nouvelle où Dieu a résolu de se révéler à tous directement; affirmation que, dans la période antérieure, les Gentils ont pu parvenir, par les lumières naturelles de la raison, sinon à la vérité religieuse absolue, du moins à la connaissance d'un Dieu créateur que l'ordre du monde manifeste. De ces trois idées, la première et la troisième étaient déjà familières à l'apologétique juive; la seconde est, quoiqu'on en ait dit, celle que Paul a exprimée dans l'*Épître aux Romains*. Mais pour apprécier plus exactement le sens du discours de Lystres, il faut ne pas oublier en quelles circonstances particulières Luc l'a placé dans la bouche des Apôtres. Paul et Barnabé viennent de prêcher à la synagogue d'Iconium; ils ont été chassés par la colère des païens et des juifs. Ils sont allés évangéliser Lystres, Derbé, et la région environnante[1]. Ils ont fait tout récemment un miracle, en guérissant un boiteux, et c'est alors que les Lycaoniens les prennent pour des Dieux. La harangue qu'ils prononcent à cette occasion a pour objet précis d'empêcher la foule de leur offrir un sacrifice[2]. Elle n'est donc à aucun degré un discours catéchétique; et l'on comprend aisément qu'elle soit aussi sommaire et aussi vague. C'est le premier stade de la propagande, celui où le prédicateur se contente de préparer le terrain, et peut se borner à prêcher la religion naturelle, en laissant simplement entrevoir la révélation qui la complète.

Beaucoup plus important est le *discours à l'Aéropage*[3]. C'est un véritable discours de missionnaire, qui est con-

1. κἀκεῖ εὐαγγελιζόμενοι ἦσαν, XIV, 7.
2. *Ib.*, 18.
3. XVII, 22-34.

forme au programme de toute mission et qui n'est pas motivé par un incident imprévu, comme la précédente harangue. Il est extrêmement habile, et rarement Apologiste a su avec plus d'art amorcer une prédication, trouver quelques points de contact avec ses auditeurs, leur présenter une doctrine nouvelle sans les effaroucher et cependant sans la dénaturer.

L'exorde insinuant, avec l'appel au sentiment religieux des Athéniens, l'invocation au « Dieu inconnu », — argument qui trouvait sans doute son appui dans un fait réel, mais librement interprété [1], — l'allusion à Aratus, et probablement aussi à Cléanthe [2], sont autant d'avances adroites, qui sembleraient presque compromettantes si le discours ne se terminait par l'annonce formelle de cette ère nouvelle, dont la harangue de Lystres ne faisait qu'une mention indirecte, par celle du Jugement dernier, par celle de la résurrection de Jésus. L'exactitude historique du récit ne peut être admise qu'en un sens très large; s'il semble que Luc, quand il ne parle point en témoin oculaire, ait visé à une vérité symbolique plutôt qu'à une fidélité minutieuse, on a rarement cette impression plus nette qu'en cet endroit. L'arrangement est visible dans toute l'introduction de la scène, dans le propos prêté aux Épicuriens et aux Stoïciens : « Que nous veut ce bavard?... Il vient sans doute annoncer des Dieux nouveaux; » dans la brève caractéristique de l'esprit public à Athènes : « Tous les Athéniens et les étrangers établis à Athènes ne désiraient rien autre que dire ou entendre du nouveau ». Ce sont là des traits conventionnels, et personne ne peut se tromper sur leur signification. Présenter Paul comme un homme qui introduit des divinités nouvelles, c'est évoquer le souvenir de Socrate; c'est insinuer déjà ce rapprochement entre la prédication de Socrate et la prédica-

1. Cf. H. Holtzmann, *Handkommentar*, p. 111.

2. XVII, 18, ποιητῶν. Les deux citations poétiques qui se retrouvent dans les œuvres personnelles de saint Paul : [illegible]... et Κρῆτες ἀεὶ ψευσταί..., sont des banalités de la conversation courante.

tion chrétienne, entre la persécution contre Socrate et la persécution contre les chrétiens, qui, diversement exploité, diversement nuancé, deviendra un des lieux communs, de l'apologétique postérieure et tiendra notamment une si grande place chez Justin.

La matière doctrinale que contient ce discours rappelle par ses traits essentiels le discours de Lystres, mais l'expression y est beaucoup plus précise. Qu'il faille attribuer à Paul ou à Luc certaines nuances significatives, — c'est ici en tout cas du Paul *tel que le comprenait Luc*, — il est également plein d'indications intéressantes pour la future apologétique. C'est d'abord la proclamation du monothéisme, point de départ ordinaire des missionnaires juifs ou chrétiens. Le Dieu que prêche Paul est le Dieu créateur du monde, qui, étant infini, ne peut être contenu dans un temple, qui n'a pas besoin d'images ni de sacrifices. Il est le père de toute l'humanité, et a distribué les races humaines à la surface de la terre, en les laissant libres de le chercher et de le trouver par les lumières de la raison. Nous rencontrons donc ici, de nouveau, l'idée de la croyance naturelle en une divinité, croyance suggérée par l'ordre du monde; et cette idée prend bien cette fois, par l'allusion aux poètes (Aratus et Cléanthe), une couleur manifestement stoïcienne. « Nous vivons, nous nous mouvons, nous sommes en lui; car nous sommes sa race[1]. » C'est une première tentative pour reconnaître dans la philosophie un christianisme latent, en négligeant volontairement toutes les différences. Le panthéisme stoïcien devient le mysticisme chrétien. La pensée familière à saint Paul, que Dieu ou le Christ vivent en nous, est en quelque sorte retournée, et présentée sous son aspect complémentaire : nous vivons en Dieu. Mais tout cela n'est qu'une introduction, une préparation à la foi. Tous les siècles passés ont été des siècles d'ignorance[2]. Maintenant Dieu invite tous les hommes à se convertir; car le jugement est proche; et

1. XVII, 28.
2. *Ib.*, 30.

la mention du jugement appelle celle du Christ, au moyen d'une formule qui montre combien la christologie est encore rudimentaire. Jésus est « l'homme que Dieu a choisi ; » Dieu a autorisé sa mission par sa résurrection, preuve formelle qu'il était venu de lui. Être chrétien, c'est croire cela, et non pas seulement professer le monothéisme. Les auditeurs de Paul le comprennent si bien qu'à partir de ce moment ils ne l'écoutent plus, tandis qu'ils l'avaient suivi d'abord avec intérêt. Ainsi, pour tant que le christianisme fasse appel à la philosophie, il ne la considère jamais que comme une introduction : il prétend la dépasser et la compléter. Le *Discours à l'Aréopage* éclaire de la lumière la plus vive toute l'histoire qui va suivre : il nous apprend à ne jamais prendre au mot l'Apologiste qui paraît, momentanément, se renfermer dans le monothéisme et la religion naturelle.

Il est, dans le Nouveau Testament, un autre texte dont l'importance est beaucoup plus considérable encore pour l'histoire de l'Apologétique. C'est le prologue du IVe Évangile. Il ne saurait être question ici de commenter, même brièvement, une page qui pose presque autant de problèmes qu'elle contient de mots : il suffira de dire que c'est elle surtout qui a rendu possible les transactions que plus tard le christianisme et l'hellénisme ont passées entre eux : elle est la première de ces transactions. Où le mystérieux Jean a-t-il pris l'idée de son *Verbe*? Dans quelle proportion se sont unis, en son esprit, les éléments divers qui semblent être à la base de cette notion? certains textes de l'Ancien Testament, même dans ses parties les plus anciennes, comme le début de la Genèse : la philosophie d'Héraclite, de Platon, du Portique : la philosophie judéo-alexandrine, — depuis l'auteur de la *Sagesse de Salomon* jusqu'à Philon, — elle-même influencée par la philosophie hellénique ; peut-être aussi un contingent d'idées égyptiennes, selon les vues intéressantes, mais un peu conjecturales encore, de M. Reitzenstein? L'analyse la plus fine, opérant avec l'aide de la science la plus étendue et la plus

sûre, n'arrivera jamais à un dosage exact, et il sera toujours sage de laisser dans les conclusions auxquelles elle paraîtra aboutir quelque imprécision voulue. Ce qui est sûr, c'est que l'Evangéliste n'a point créé de toutes pièces cette notion; il la présente d'emblée, comme accessible à ses auditeurs sans explication préalable. Du coup, un terrain d'entente est trouvé avec les esprits cultivés, en même temps que, dans ce raccourci génial, sont enveloppées toutes sortes de questions graves que la dogmatique chrétienne aura désormais pour tâche, pendant plus de deux siècles, de débrouiller et de résoudre. Que signifie le mot : *au commencement*, dans la formule ; « Au commencement était le Verbe? » Quelle est la valeur de la préposition πρὸς, dans la locution : ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν? Deux idées apparaissent seulement avec évidence : c'est que le Verbe est divin, quelque soit le caractère de son rapport avec le Père; c'est aussi qu'il a été l'instrument de la Création, ce qui implique que le Père est conçu comme d'une nature transcendante. Considérons le maintenant dans sa relation non plus avec le Père, mais avec l'humanité. Qu'est-ce que la vie[1], et que la lumière des hommes? Que sont les ténèbres opposées à cette lumière? La combinaison très habile, mais très complexe, des deux éléments de la notion du Verbe, Verbe éternel et Verbe incarné, se poursuit dans tout le développement, et rend la pensée très difficile à saisir à partir du verset 4, si l'on ne s'est pas d'abord rendu compte de l'intention directrice de l'écrivain. Cette intention, que Julien a déjà clairement aperçue[2], est de prendre pour point de départ, non plus le Christ historique, mais le Verbe éternel, d'insinuer

1. Je ne saurais entrer, sans m'exposer à une longue digression, dans l'examen approfondi du verset 4, le plus difficile de tout ce début. L'interprétation courante qui rattache ὅ γέγονεν à οὐδὲ ἕν est loin de pouvoir être regardée comme sûre. Je renvoie une fois pour toutes, pour l'exégèse du prologue, à la dernière édition du *Handkommentar* de H. L. Holtzmann, par W. Bauer (1908), et laisse volontairement de côté toutes les difficultés qui ne touchent pas *directement* à mon objet.

2. Éd. Neumann, 224.

progressivement, après l'avoir admise d'emblée, l'identification de l'un et de l'autre, et de ne nommer enfin Jésus, au verset 17, que quand la partie peut être considérée comme gagnée. Si divergentes que puissent être les interprétations presque de chaque verset, il apparaît nettement que Jean admet, comme Paul, en donnant de la même pensée une expression toute différente, qu'il y a une révélation naturelle, à la raison humaine, de l'existence de Dieu, par le spectacle du monde; révélation qui est de tous les temps, mais que les hommes n'ont pas su comprendre, jusqu'au jour où le Verbe, au lieu de se manifester seulement dans son œuvre, est descendu lui-même sur terre, pour s'incarner en Jésus. De quelque façon que l'on établisse le texte des versets 3 et 4, et qu'on les traduise, il en ressort que le Verbe est principe de vie, et que, en tant qu'il l'est et par là même, il est « la lumière des hommes », il leur révèle la vérité, c'est-à-dire l'existence du Créateur. Le sens le plus naturel du verset 5 : « La lumière brille dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise », est que cette révélation est restée insuffisante, ce qui amène, dans les versets suivants, la mention du premier événement de l'histoire évangélique : l'apparition du Précurseur, et l'explication du sens de son témoignage. Pareillement, l'interprétation du verset 9 est très controversée, mais si même l'on entend, contrairement à celle qui est traditionnelle, qu'il continue directement le verset 8, et signifie que « la lumière véritable, qui illumine tous les hommes » était sur le point de se manifester (ἦν ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον), quand le Baptiste commença sa prédication, le membre de phrase : *qui éclaire tous les hommes*, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, suffit à marquer que la raison humaine est naturellement éclairée par un rayon de cette lumière qui s'est incarnée tout entière en Jésus. Il paraît difficile que le verset 10 : « *il était dans le monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu* : » ne s'applique pas à la période antérieure à l'incarnation. Le verset 11 : « εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν

καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον », signifie-t-il que le Verbe a paru chez les Juifs, qui l'ont rejeté? ou bien l'expression τὰ ἴδια est-elle plus compréhensive, et doit-elle s'entendre de l'humanité tout entière? On peut laisser la question en suspens, sans que rien soit ébranlé des conclusions qui précèdent. La fin du fameux Prologue établit clairement, comme l'indiquait déjà le début, que l'humanité n'entre en relation avec Dieu que par l'intermédiaire du Verbe. Personne, en aucune circonstance, n'a vu Dieu; Dieu n'a été révélé que par son fils unique, ce qui s'applique tout aussi bien aux théophanies de l'Ancien Testament qu'à la mission de Jésus-Christ (verset 18).

Ces idées se retrouvent chez la plupart des Apologistes, et notamment chez celui qui, sans être le plus ancien d'entre eux, en est le véritable chef de file, chez Justin. Il y a donc déjà présomption que Justin, — s'il ne s'est pas appuyé explicitement, comme son élève Tatien, sur l'autorité de Jean, — non seulement connaissait le IVe Évangile, ce qui n'est pas sérieusement contestable, mais a fondé l'essentiel de sa doctrine sur les données du prologue que nous venons d'analyser.

CHAPITRE III

LE CERYGMA PETRI. — L'APOLOGIE D'ARISTIDE

On a l'habitude aujourd'hui de rapprocher de la littérature apologétique la *Prédication de Pierre* (Κήρυγμα Πέτρου), et il semble que ce ne soit pas sans raison. L'ouvrage est perdu, mais il en reste des fragments assez caractéristiques [1]. On ne peut se tromper beaucoup en le datant du premier quart environ du IIe siècle, de sorte qu'il ne saurait être très antérieur aux écrits de Quadratus et d'Aristide, avec lesquels il est sûr qu'il offre plus d'un rapprochement intéressant [2]. Il n'est pas nécessaire d'insister sur la polémique contre l'idolâtrie et l'adoration des animaux, tout à fait analogue à celle qu'on retrouve notamment chez Aristide, ou sur le reproche fait aux Juifs de rendre un culte aux anges, aux mois et à la lune. La démonstration de la vérité du christianisme se fondait principalement sur la réalisation des prophéties relatives au Christ et devait ressembler beaucoup à certaines pages de Justin. Mais je signalerai de préférence deux passages qui nous ont été conservés par Clément d'Alexandrie [3]. Dieu était défini comme *unique*, comme *créateur* (auteur du commencement et maître de la fin des choses), comme *invisible, voyant tout, que rien ne peut contenir et qui contient tout, qui n'a pas*

1. Texte dans Preuschen, *Antilegomena*.
2. Harnack, *Chronologie*, I, p. 472-4.
3. Frg. 1 et 2 de Preuschen.

de besoins et dont tout a besoin, par qui tout existe, impossible à concevoir, éternel, impérissable, incréé. Cette conception provient directement de l'Ancien Testament, mais par les traits qu'elle laisse de côté, comme par ceux sur lesquels elle insiste, elle se concilie facilement avec la notion de la divinité telle que l'avait dégagée la philosophie, et spécialement le platonisme. Elle n'exprime pas formellement la transcendance du Dieu suprême, mais elle y tend visiblement, et c'en est si bien la tendance que l'œuvre de la création est en effet attribuée explicitement au Verbe : « Dieu a tout créé par le Verbe de sa puissance, c'est-à-dire par son fils ». Clément voit l'expression de la même idée dans cet autre texte : « Unique est Dieu, qui a créé le commencement de toutes choses ». C'est selon lui « le fils premier-né » que Pierre entend désigner, et Pierre donne ainsi une interprétation exacte (συνεὶς ἀκριβῶς) du 1er verset de la Genèse[1]. D'autre part le *Seigneur*, ou le *Sauveur*, c'est-à-dire le Christ Jésus, était appelé, au témoignage du même Clément, *Loi et Verbe*. Puisque le contexte nous manque, nous ne pouvons pas déterminer avec certitude la valeur de ces deux qualifications ; elle n'est cependant pas très obscure. La première doit désigner le Christ comme le révélateur de la loi morale (avec allusion à la loi mosaïque), et la seconde s'applique à lui en tant que révélateur de la vérité. Le Christ est le porte-parole de Dieu, et il est sa raison, selon le double sens du mot *Logos*. Quel que soit le milieu d'où provient la *Prédication* de Pierre, elle nous garantit, à elle seule, comme le dit très bien Harnack[2], que si les Apologistes ont les premiers philosophiquement spéculé sur la notion du Verbe, ils la trouvaient toute prête,

1. Le mot ἀρχή, dans la phrase du *Cerygma* : ὅς ἀρχὴν τῶν ἁπάντων ἐποίησεν est expliqué par Clément, de manière que selon lui, au verset de la Genèse, Pierre a entendu les mots ἐν ἀρχῇ, non pas au sens de : *au commencement*, mais en celui de : *dans le Fils*, *par le Fils* (qui est le principe de toutes choses). Je ne comprends pas pourquoi Preuschen a pris le participe συνείς au sens concessif (*obgleich er sehr wohl wusste*).

2. *Dogmengeschichte*, 1³, p. 184, note.

acceptée déjà dans la tradition antérieure, et en quelque sorte courante.

Une autre idée intéressante qui apparaît dans le même écrit, c'est le classement de l'humanité, au point de vue religieux, en trois grandes divisions : Hellènes, Juifs et Chrétiens. Cette division deviendra traditionnelle, mais la forme sous laquelle elle était ici présentée, aurait une valeur singulière, si l'auteur avait vu nettement toutes les conséquences qu'impliqueraient les expressions dont il s'est servi. Il insiste sur la *nouveauté* du christianisme[1] : « Apprenez avec piété, avec justice, ce que nous vous enseignons, observez ces préceptes, rendant à Dieu, par l'intermédiaire du Christ, un culte *nouveau* : nous trouvons en effet dans les Écritures que le Seigneur s'exprime ainsi : *Voici, j'établis pour vous une nouvelle alliance, autre que celle que j'ai établie pour vos pères sur le mont Horeb.* — Il a donc établi pour vous une alliance nouvelle, — car hellénisme et judaïsme sont périmés[2], — et vous êtes une troisième race, qui lui rendez un culte nouveau : les Chrétiens. » Faire une classification, même mécaniquement, cela suggère quelquefois des idées imprévues[3]. On voit que celle qu'institue ici l'auteur le mettait en voie de placer les Hellènes (qui doivent être pris ici au sens général de païens) et les Juifs un peu sur le même rang : il a presque dit qu'il y avait eu, au total, trois alliances, la troisième annulant les deux premières : mais il a senti qu'il allait trop dire, et il n'oppose formellement à la nouvelle alliance que l'alliance de l'Horeb. Il n'en faut pas moins retenir cette phrase comme un indice des tendances qui travaillaient intérieurement le christianisme naissant : elle montre combien il était nécessaire et

1. Preuschen, frg. 5.

2. J'ai tâché de rendre le neutre : τὰ γὰρ Ἑλληνικὰ καὶ Ἰουδαϊκὰ πέπαυται : c'est ce neutre qui rend presque possible la confusion.

3. Qu'on se rappelle Taine, dans *Étienne Marcel*, disant que les tableaux synoptiques de son professeur d'histoire ont éveillé en lui le sens philosophique.

délicat de déterminer quelle place il fallait assigner, par rapport au christianisme, au judaïsme d'abord et surtout à l'hellénisme.

Il y a peu à tirer, pour notre objet, de ce qu'Eusèbe[1] nous apprend de l'*Apologie* de Quadratus, qui était sans doute très simple, puisqu'il n'a pas trouvé autre chose à y noter que la mention des miraculés dont quelques-uns auraient été connus personnellement encore de la génération à laquelle appartenait l'auteur, et que celui-ci peut invoquer ainsi comme un témoignage de la puissance curative du Christ. L'*Apologie* d'Aristide, au contraire, maintenant qu'elle est reconstituée dans ses grandes lignes, donne déjà lieu à quelques observations intéressantes[2].

Elle a été jugée récemment avec une grande sévérité par Geffcken, qui, d'une manière générale a voulu réagir, non sans raison, contre ceux qui surfont la valeur intellectuelle et le savoir des Apologistes du IIe siècle[3]. Je me garderai de prétendre que son auteur ait un grand talent, ou une érudition toujours de bonne qualité. Mais si Aristide, si Justin même sont très inférieurs, par la trempe de l'esprit et par l'habileté du style, à Minucius Félix ou à Tertullien, s'ils sont d'un médiocre intérêt pour l'histoire littéraire, ils apportent au contraire à l'histoire religieuse un témoignage considérable, plus considérable que celui des Apologistes latins. Une très grande sincérité, une fraîcheur de sentiment qui garde encore quelque chose de la naïveté de l'époque apostolique, un zèle intrépide, une

1. H. E., IV, 3, 1.

2. La dernière édition, celle de Geffcken, dans ses *Zwei griechische Apologeten*, est accompagnée d'un commentaire très détaillé. Mais en ce qui concerne la constitution du texte, je suis loin de trouver que Geffcken ait toujours pris le meilleur parti; on ne peut s'en tenir à lui, et il ne faut pas négliger, au besoin, d'en revenir à Hennecke et à Seeberg.

3. Cf. notamment, p. XXXVIII : « Und das nannte sich einen Athener!... » Geffcken vise surtout les défauts de composition et de style. Je ne les conteste pas; mais encore faut-il se souvenir que notre restitution de l'ensemble, d'après le *Syriaque*, l'*Arménien* et le *Roman* de *Barlaam et Joasaph*, laisse place dans le détail, à bien des incertitudes.

manière franche et directe, quoique superficielle et parfois maladroite, d'examiner les problèmes théologiques qui commencent à se poser, leur méritent plus d'indulgence et même de sympathie qu'on n'est tenté de leur en accorder, quand on se propose pour objet principal de rechercher les sources profanes de leur polémique et qu'on constate trop souvent combien leur documentation est légère et inexacte. Geffcken a reconnu lui-même, fort justement, et a fort bien exprimé[1] ce qu'ont de *touchant*, dans leur simplicité, les derniers chapitres d'Aristide, où il peint la vie et les vertus des chrétiens. Il faut bien établir que c'est cela qui est l'essentiel. Nous jugeons que la réfutation du polythéisme est superficielle et banale dans tous ces écrits; peut-être leurs auteurs eux-mêmes s'en rendaient-ils compte, et croyaient-ils la cause de leurs adversaires trop compromise pour être très difficiles sur la qualité des arguments. Ce n'est que plus tard, à partir du IIIe siècle, quand le paganisme eut une sorte de renaissance, quand il se systématisa et prit l'apparence d'une philosophie, que la lutte put prendre un caractère plus sérieux, et les docteurs chrétiens ne se montrèrent pas alors inférieurs à leur tâche.

Aristide commence brusquement par une profession de monothéisme, au sens le plus large du mot; c'est une bonne entrée en matière, où rien ne peut choquer irrémédiablement l'auditeur ou le lecteur profanes, et qui permet d'engager avec lui la conversation. Le ton en est assez subtilement mêlé de stoïcisme, de platonisme, et de judaïsme[2]. La première phrase, sur la Providence et

1. P. XXXIX.

2. Cf. Geffcken, p. 33. Geffcken a bien noté, — un peu trop exclusivement, — la couleur stoïcienne de ce début; bien entendu, c'est le stoïcisme *éclectique* du temps, lui-même fortement teinté de platonisme. Mais il faut marquer aussi les nuances qui indiquent déjà le *Dieu personnel* de l'Ancien et du Nouveau Testament. — J'ajoute que toute cette chimie est certainement surtout *instinctive*; le danger d'une analyse minutieuse, — d'ailleurs nécessaire, — est de la faire apparaître comme trop *calculée*.

le spectacle du monde qui la révèle, est nettement stoïcienne[1]; la seconde et la troisième, avec l'opposition de la matière qui est mue, et du principe du mouvement, est en dernière analyse d'origine platonicienne[2]. Mais on sent déjà que ce principe du mouvement n'est pas présenté comme une entité philosophique : c'est le Dieu personnel des Juifs et des chrétiens; l'emploi du masculin, τὸν κινοῦντα, au lieu du neutre τὸ κινοῦν, l'addition à κινοῦντα de διακρατοῦντα, le choix du mot ἰσχυρός[3], par une sorte de compensation, dans le membre de phrase suivant où au contraire le neutre est employé, le font entendre à tout lecteur un peu intelligent. Il y a beaucoup de difficulté à établir, d'après la version arménienne et la version syriaque, le texte du morceau qui suit; je soupçonne pour ma part qu'il a été développé dans l'une et dans l'autre, et qu'il était d'un tour plus bref dans l'original. Il en ressort cependant avec clarté quelques idées qui, pour le fond au moins, remontent bien à Aristide. Par les seules lumières de la raison, on ne peut arriver à connaître exactement toute la vérité religieuse; mais il semble qu'on atteigne déjà quelques vérités importantes. Le seul fait de reconnaître l'existence de Dieu implique des conséquences : ce Dieu gouverne le monde; il est le père de tous les hommes, qui sont liés entre eux par une véritable fraternité; il est sans commencement, sans fin, sans besoins, parfait; il n'a ni nom ni forme; le ciel ne peut le contenir; il ne saurait avoir de rival; il est insensible à la colère; il ne doit pas

1. Seeberg a bien noté (p. 211) la ressemblance entre ce début et le texte du IIe livre des *Macchabées* (VII, 28). Cela ne veut pas dire qu'Aristide se soit directement inspiré de ce texte; mais c'est la preuve que, sur ce point essentiel, l'Apologétique chrétienne ne fait que suivre la trace de l'Apologétique juive.

2. La couleur stoïcienne y serait assez marquée encore, s'il était sûr qu'il fallût admettre comme authentique le membre de phrase final, donné par le *Syriaque*, et qui implique une sorte d'immanence. Geffcken l'admet; Hennecke l'avait rejeté, et je trouve la suite des idées plus satisfaisante dans cette hypothèse.

3. Ἰσχυρός désigne plus naturellement une *personne*. Le Dieu d'Israël est le Dieu *fort*.

être honoré par des offrandes qui lui sont inutiles. Autant qu'on en peut juger, tout cela était pour Aristide de la *philosophie naturelle*. C'est la thèse du *Cerygma Petri*, du discours de Paul dans les *Actes*, et, en dernière analyse, de l'apologétique juive.

J'insisterai moins sur la polémique contre les cultes païens. Geffcken[1] est d'avis que la forme authentique en est représentée par le texte grec, avec sa division de l'humanité en trois groupes : Juifs, Chrétiens, Païens, ces derniers eux-mêmes subdivisés en trois catégories. Je suis de ceux qui pensent que le témoignage concordant du syriaque et de l'arménien rend plus vraisemblable la division quadripartite : Barbares et Hellènes, Juifs et Chrétiens. La division tripartite est assurément celle que les écrivains chrétiens anciens ont généralement adoptée : c'est celle du *Cerygma Petri*. Mais aucune raison décisive n'oblige à croire qu'Aristide n'ait pas pu faire exception, et il est peut-être naturel de considérer comme une correction au texte primitif la forme qui simplifie, plutôt que celle qui complique. La division en : *adorateurs des faux dieux* (τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί), *Juifs*, et *Chrétiens*, précisée par la distinction, dans le premier groupe, des Chaldéens, des Hellènes et des Égyptiens, a l'air d'une rectification adroite, qui met plus nettement les chrétiens à part, dans l'ensemble du genre humain : le rapprochement des chrétiens et des Juifs dans un même groupe, qui s'oppose à celui des païens, également dédoublé en Barbares et Hellènes, se laisse assez aisément comprendre de la part d'un écrivain primitif, qui ne pouvait manquer de *sentir* encore le lien étroit qui rattachait le christianisme au judaïsme, alors que ce sentiment devint pour les générations postérieures une simple idée. J'ajoute qu'Aristide, comme l'auteur du *Cerygma Petri*, suivait certainement les traces de l'apologétique juive. Enfin on se confirme dans la même impression, quand on

1. P. 41 et suiv.

constate que la traduction syriaque diffère aussi du roman de *Joasaph et Barlaam* dans l'introduction du développement consacré aux Juifs (ch. XIV), et que ces différences suggèrent une explication analogue. Aristide a traité les Juifs avec une douceur relative; l'auteur du roman, à son époque tardive, ne pouvait plus guère comprendre un état d'esprit aussi éloigné du sien; Geffcken lui-même n'a pas plus hésité que ses prédécesseurs à rejeter ici le texte grec et à préférer le syriaque. L'idée de donner tout d'abord la généalogie de chaque groupe paraît bien aussi remonter à l'auteur primitif, et cette fois encore le rédacteur du roman aura cru bon de substituer au plan original un ordre plus régulier. L'importance que ces généalogies avaient aux yeux d'Aristide, est révélée par ce fait, que la dernière sert à introduire la première mention de *Jésus-Christ, fils de Dieu, qui est descendu du ciel, a été enfanté par une Vierge, a revêtu la chair, est mort, est ressuscité et remonté au ciel.* Ce *Credo* peut paraître un hors-d'œuvre au début de l'*Apologie* d'Aristide, et trouver au contraire une place à certains égards plus convenable au chapitre XV, comme l'introduction du développement général sur les chrétiens. Mais cette première impression risque d'être fausse. Si ce que j'ai dit des modifications appportées par l'auteur du roman à la division primitive des sectes et à l'introduction du morceau sur les Juifs a quelque fondement, on croira aussi volontiers que la même intervention s'est produite une fois de plus, toujours pour donner une régularité plus stricte à la composition. Dans un écrit d'un caractère aussi simple, aussi dénué d'art, que l'était manifestement celui d'Aristide, une autre manière de procéder ne saurait surprendre; la première mention du Christ lui aurait paru probablement bien tardive, s'il l'avait réservée jusqu'au chapitre XV. L'exorde de l'*Apologie* se borne à exposer le monothéisme, tel que la philosophie naturelle peut suffire à l'établir; mais dès que l'humanité a été partagée en Barbares et Grecs, Juifs et *Chrétiens*, il est nécessaire, ou tout au moins utile,

que les Chrétiens, race nouvelle, soient définis avec précision[1].

Je ferai peu de remarques sur la polémique contre la religion des Barbares. Le ton en est souvent encore, — par exemple dans le morceau sur les idoles (ch. III), — celui de l'apologétique juive. La démonstration que les éléments sont corruptibles et périssables (ch. IV) implique à peu près sûrement qu'Aristide professe la création *ex nihilo*, quoique le grec seul exprime formellement cette idée, qui manque dans le syriaque. Il semble qu'il y ait un souvenir, — direct ou indirect, — d'un lieu commun classique, dans le paragraphe consacré à la terre[2]. L'explication la plus vraisemblable du morceau par lequel se termine la critique des cultes barbares (ch. VII), est qu'Aristide a été conduit à parler de l'homme, parce qu'il est composé d'*éléments*, comme le dit expressément le syriaque, que Geffcken, à mon sens, a raison de considérer ici comme primitif. J'ai peine au contraire à accorder qu'il y ait là une allusion au mythe chaldéen de l'*Homme*, qui a fait plus tard une si belle fortune chez les Gnostiques et les Manichéens, et sans doute, en le supposant[3]. Geffcken a subi un peu trop fortement la suggestion des idées intéressantes que Reitzenstein venait de présenter dans son *Poimandrès*.

La critique des cultes grecs et de la mythologie est si banale, qu'on n'aurait même pas besoin de supposer qu'Aristide suivît quelque manuel, si un ou deux traits ne se faisaient remarquer par leur singularité : l'épithète *estropié* appliquée à Hermès ; la mention des serpents que Dionysos dévorait dans son délire (ch. IX). De toute façon, cette polémique n'a rien que de superficiel : Asclépios est le

1. Nous avons, en tout cas, la preuve que, dans ce *Credo*, l'auteur de *Barlaam* a introduit une addition : la phrase καθάπερ εἷς ἐξ αὐτῶν (l'un des Apôtres) τὰς καθ' ἡμᾶς περιῆλθε χώρας, qui vise la mission de Thomas aux Indes, est amenée par l'affabulation du roman. — Inversement le passage sur les quatre éléments, qui semble garanti par la concordance du syriaque et de l'arménien, est très embarrassant.

2. Cf. Geffcken, p. 54, note 1.

3. *Ib.*, p. 57.

seul, parmi les Dieux énumérés, dont on puisse dire qu'une dévotion particulière s'adressait à lui, aux premiers siècles de notre ère, et Aristide ne le distingue en rien des autres[1].

La place qu'occupent les Égyptiens après les Grecs fait difficulté, je le reconnais, surtout quand on a admis que la division adoptée par Aristide était bien celle entre *Barbares et Hellènes, Juifs et Chrétiens*. Qu'on note cependant que la difficulté subsiste, bien qu'atténuée, même si l'on préfère, avec Geffcken, suivre le grec : car l'ordre le plus naturel, pour les trois groupes, entre lesquels les *Barbares* y sont subdivisés, serait : Chaldéens, *Égyptiens*, Hellènes. Mais, sans répéter une fois de plus qu'Aristide est peu préoccupé d'une composition savante et se soucie plus du fond que de la forme, on peut ajouter, qu'il y a dans l'ordre que nous admettons une gradation véritable : la religion la plus sotte est celle des Égyptiens : « Les Égyptiens, plus stupides et plus insensés que les autres, sont tombés dans l'erreur plus que tous les peuples[2]. » Peut-être aussi faut-il tenir compte de ce fait, qu'à l'époque où écrit Aristide, les Égyptiens font partie de l'empire romain. Les véritables *Barbares*, ce sont les Orientaux de la région de l'Euphrate et du Tigre, les Chaldéens, pour quiconque vit à l'abri de la paix romaine[3].

Il y aura toujours quelque incohérence entre le chapitre XIII, sur les idoles, et le chapitre sur les Égyptiens, quel que soit l'ordre qu'on ait accepté pour ce qui précède ; et Geffcken le reconnaît. Le chapitre sur les Égyptiens n'apparaît que comme un intermède, après lequel l'auteur

1. On peut aussi reconnaître dans l'épithète βιαιοθάνατος (lire ainsi avec Seeberg et Geffcken), attribuée à Adonis, la marque d'une époque où les βιαιοθάνατοι jouaient dans la magie un rôle important.

2. Chap. XII.

3. Le détail de la polémique contre les Égyptiens n'a pas besoin d'être relevé ici, il y a des divergences entre le syriaque et l'arménien, et il est difficile de dire si elles proviennent d'additions ou de suppressions. Ce qui est sûr, c'est que la discussion garde un caractère très élémentaire, et ne suppose aucune érudition proprement dite.

revient aux Grecs, adorateurs des idoles. Mais le texte grec porte une retouche manifeste, lorsque, après avoir dit, comme le syriaque : *leurs* poètes et *leurs* philosophes, il ajoute : *je dis ceux des Chaldéens, des Grecs et des Égyptiens*[1]. On est donc naturellement incliné à donner encore la préférence au syriaque, qui se débarrasse des Égyptiens, au début du chapitre XIII, par la courte phrase de conclusion que j'ai citée plus haut, et ne parle plus ensuite que des Grecs ; et Seeberg a en outre raison de dire que l'éloge des Grecs « qui surpassent cependant » — c'est-à-dire : malgré leurs erreurs en matière de religion, — « tous les peuples par leur esprit de conduite et leur logique », ne peut guère avoir été ajouté par le syriaque : c'est donc celui-ci qui a chance de représenter le texte primitif.

La critique des Juifs, au chapitre XIV, se fait remarquer, comme je l'ai dit déjà, par sa modération. La concordance du syriaque et de l'arménien paraît garantir qu'il n'y était pas même fait allusion à leur refus obstiné de reconnaître la mission du Christ et au crime dont ils s'étaient chargés par son supplice. Aristide proclame au contraire que, par leur monothéisme, ils se sont approchés de la vérité plus près qu'aucun autre peuple. Leur morale aussi est supérieure à celle des païens, et pareille à celle des chrétiens par l'amour du prochain et la charité. Le grand reproche qui leur est fait, est de rendre un culte aux anges. Il est très malaisé, quand les écrivains chrétiens adressent aux Juifs cette critique, de discerner s'ils entendent seulement que les Juifs fixent leurs fêtes d'après le cours des astres, ou s'ils visent le culte des anges qui s'est développé dans le judaïsme de basse époque[2]. Les termes dont se sert Aristide n'impliquent rien, si on les prend à la lettre, qui dépasse la première interprétation.

1. Outre qu'il va de soi que *poètes et philosophes* ne convient bien que pour les Grecs, la retouche se trahit par sa gaucherie : ἀλλ' οἱ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι, τῶν τε Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Αἰγυπτίων...

2. Cf. Geffcken, p. 83.

Le tableau que trace ensuite Aristide de la vie chrétienne est, on ne le conteste guère, la meilleure partie de son *Apologie*. Le ton en est simple et digne : les faits y parlent seuls, et l'*Épître à Diognète*, écrite et composée avec une habileté bien supérieure, n'est pas aussi touchante peut-être que cette candeur. La meilleure propagande, c'était la pureté et la charité des églises primitives. La meilleure apologie, c'était la peinture sans rhétorique de ces douces et innocentes vertus. On se sent encore ainsi tout près de l'âge apostolique : on comprend que le christianisme primitif apparut moins comme une nouvelle doctrine, que comme un mode nouveau de vie spirituelle, et une immense espérance ; et il y a si peu d'égoïsme dans cette manière de parler de soi, qu'Aristide a réussi dans ce qu'il y a de plus difficile au monde : se louer soi-même sans choquer personne[1].

Il est inévitable qu'une *Apologie* ainsi conçue soit encore très peu chargée de dogmatique. Cependant les articles essentiels de la foi sont indiqués clairement : non pas seulement le monothéisme, mais la qualité de *Fils de Dieu* et celle de *Messie*, revendiquées pour Jésus ; sa naissance miraculeuse ; sa mission divine, et sa résurrection. Le christianisme est aussi très nettement distingué de toutes les autres religions comme une doctrine « divine » ; l'exposé qu'en donne Aristide ne vient en rien « de lui-même » ; il est d'ailleurs « sommaire », — l'auteur le fait remarquer, — et pour une initiation plus complète, il faut recourir aux *Écritures* : ce sont elles qui contiennent la foi et l'authentiquent.

L'*Apologie* d'Aristide présente donc la plupart des caractères du genre, mais encore enveloppés. Il y entre deux éléments principaux : un élément négatif, qui est la polé-

1. Geffcken a fort justement noté combien le ton de l'apologétique juive est d'ordinaire plus provocant. — Le seul fait qu'Aristide, parlant de ses coreligionnaires, dit toujours : *ils*, et non pas : *nous*, contribue à produire une tout autre impression ; Aristide emploie cette formule plus modeste, non pas par calcul, mais par l'effet d'une délicatesse toute spontanée.

mique contre les fausses religions; un élément positif, qui est l'exposition de la vérité chrétienne. La polémique est superficielle et banale; elle sait, cependant, s'en tenir à l'essentiel; elle procède par une discussion directe, franche, sans rouerie et sans aucune recherche de ces effets faciles, dont n'abuseront que trop les apologistes postérieurs; elle fait appel au sens commun, et admet en principe que par les lumières naturelles on atteint à la notion d'un Dieu unique, qui a créé le monde et continue à le gouverner. La révélation nous donne seule la plénitude de la vérité religieuse. L'Ancien Testament fonde celle-ci; Jésus-Christ la complète par son incarnation et son enseignement, et la garantit par sa résurrection. Aristide l'expose très brièvement, en partie parce qu'une *Apologie* n'est jamais qu'une préparation à la foi, beaucoup aussi parce que la doctrine est encore pour lui quelque chose d'extrêmement simple, et de lumineux par sa simplicité même. Il s'attache donc presque uniquement à ses résultats pratiques, à cette rénovation qu'elle opère de toute la vie humaine. Une discussion juridique, un examen de la légalité des poursuites dirigées contre les chrétiens font complètement défaut; et ne paraissent pas entrer dans son plan; il se borne à dire que les chrétiens « sont prêts à sacrifier leur vie pour le Christ ».

Il ne faut donc pas trop mépriser Aristide. Son mérite n'est même pas uniquement dans la sincérité attirante que personne ne lui dénie; il est aussi dans un effort assez heureux pour être clair avant tout; dans une tendance louable à ramener le débat à quelques idées très générales. Qu'avec cela sa culture littéraire soit médiocre, et son talent modeste, on l'accordera volontiers. Sa force est celle du christianisme à cette date, plutôt qu'elle ne lui appartient en propre; elle vient d'une adhésion confiante, joyeuse, à deux ou trois grandes croyances très simples[1]; du sentiment profond que ces croyances sont capables de renouve-

1. Monothéisme; mission divine de Jésus; résurrection.

ler l'âme et qu'elles prouvent leur vérité par leur efficacité morale; de la certitude que la culture antique est désormais dépassée; que la fausseté des principes d'où elle découle est démontrée; qu'une nouvelle source de vie est ouverte, et va rafraîchir le monde.

CHAPITRE IV

JUSTIN

I. — Sa formation intellectuelle. — Sa conversion.

De tous les Apologistes du IIe siècle, le plus important est incontestablement Justin. Ce n'est pas qu'il soit parmi eux l'esprit le plus vigoureux et le plus cultivé, ou le meilleur écrivain : Tatien est beaucoup plus original que lui, et Athénagore a beaucoup plus de savoir et de méthode. Mais Justin était plus qu'aucun autre altéré de vérité, et, quand il se croyait en possession de la doctrine véridique et salutaire, il éprouvait un besoin aussi impérieux de la communiquer aux autres qu'il s'était senti personnellement obligé d'en poursuivre la conquête, au prix de tous les efforts et de tous les sacrifices. Cette loyauté, ce zèle qui éclatent dans tout ce qu'il a écrit, expliquent qu'il ait le premier posé assez nettement un certain nombre de questions dogmatiques essentielles, qu'il fallait bien résoudre dès qu'on ne se bornait plus à répéter les formules de la foi, et qu'on les soumettait à la réflexion. C'est un témoin incomparable du développement auquel était parvenu le christianisme au IIe siècle, et son témoignage serait plus précieux encore, si nous possédions, avec les *Apologies* et le *Dialogue* son *Traité* (Σύνταγμα) contre toutes les hérésies. Comme nous connaissons son attitude vis-à-vis du paganisme gréco-romain et du judaïsme, nous connaîtrions alors ses objections aux principaux systèmes hétérodoxes : nous serions

plus sûrs de saisir exactement sa pensée, dont l'expression varie en quelque mesure, selon les lecteurs auxquels il s'adresse; et qu'on ne peut, par exemple, chercher dans les *Apologies* sans avoir constamment présent à l'esprit le *Dialogue*. Cependant, dans tout ce que nous avons conservé de lui, les principes sont les mêmes. Justin est profondément chrétien, et le christianisme est pour lui une religion révélée, une religion d'autorité. La réalisation des prophéties, voilà ce qui a fondé sa propre conviction, et ce qui fonde son argumentation, aussi bien quand il travaille à convertir les païens que quand il réfute les Juifs. L'Ancien Testament est le livre de la vérité, sans lequel le christianisme n'aurait pas ses titres. — Mais, en même temps, Justin se présente comme un *philosophe*, et le christianisme est pour lui « la seule philosophie solide et efficace[1] ». Il est donc essentiel, et parfois il est difficile, de définir exactement en quel sens et à quelles conditions il a cru possible l'entente de la religion et de la philosophie. C'est une question qui a deux aspects. D'abord, en théorie, quel jugement portait-il sur la philosophie? Puis, en réalité, quel usage en a-t-il fait? était-il assez imprégné d'idées platoniciennes et stoïciennes, y était-il assez attaché pour que, par des emprunts voulus, ou par une tendance inconsciente, il en ait fait pénétrer quelques-unes dans la doctrine traditionnelle de l'Église? En étudiant ce qui nous reste de ses œuvres, je m'attacherai presque exclusivement à cet examen, mais il est nécessaire de rappeler d'abord ce qui se laisse entrevoir de ses origines, de sa formation intellectuelle avant sa conversion, de la situation qu'après cette conversion il occupa dans l'Église[2].

1. *Dialogue*, VIII, 1.

2. Je n'ai rien à dire de particulier au sujet de la chronologie des écrits de Justin. La première *Apologie* est datée des environs de 150 par le témoignage de l'auteur lui-même (chap. XLVI). Le *Dialogue* est postérieur (chap. CXX). Je m'expliquerai dans un appendice sur le rapport de la seconde *Apologie* avec la première. — Je crois inutile aussi de donner une bibliographie: tout le monde connaît les ouvrages de Semisch, d'Aubé, d'Engelhardt, les études de Zahn et de Harnack. Les

Justin, fils de Priscus, petit-fils de Bacchius, était d'origine païenne; il était incirconcis[1]. Il a commencé par être philosophe. Faut-il se le représenter cependant comme un Hellène nourri dès son enfance des pures traditions helléniques, et qui en était uniquement nourri? Sans contester aucunement l'importance du fait qu'il est né païen, il y a lieu d'en douter. Peut-on oublier qu'il est né « à Flavia Neapolis, ville de Syrie Palestine; » c'est-à-dire dans une ville orientale, dans un milieu tout autre que celui de Thessalonique, Athènes, Corinthe ou Rome[2]? Dès lors les idées juives, le monothéisme juif, la morale juive n'ont pu être ignorés de lui, à aucun moment de son existence. Il nous dit lui-même[2], il est vrai, qu'il a connu assez tard les Écritures, qu'il avait d'abord traversé toutes les écoles, et pensé quelque temps que le platonisme donnerait satisfaction aux besoins de son âme ardente. Acceptons son témoignage, quoique le récit de sa conversion, au début du *Dialogue*, soit visiblement stylisé[3]. Ce récit, tel

derniers travaux où les questions que j'envisagerai à peu près uniquement, ont été examinées, sont ceux de Feder : *Justins des Mærtyrers Lehre von J. Chr. dem Messias und menschgewordenen Sohne Gottes*, Fribourg, 1906, et de Pfættisch : *Der Einfluss Plato's auf die Theologie Justins des Mærtyrers*, Paderborn, 1910. — Ce qui a été dit de plus précis et de plus juste sur les mêmes questions, est, à mon avis, dans la *Dogmengeschichte* de Harnack (t. I). On verra sur quels points je fais cependant des réserves. Je traiterai à part des écrits pseudo-justiniens.

1. *Ap.*, I, 1 : *Dial.* XXVIII, 2, μηδὲ διστάζετε πιστεῦσαι τῷ ἀπεριτμήτῳ ἐμοί. — *Dial.*, CXX, 6, il s'appelle *Samaritain* et se dit de même race que Simon le Magicien, tandis qu'*Apologie*, LIII, 3, il oppose, en disant *nous*, les chrétiens ἐξ ἐθνῶν, aux chrétiens ἀπὸ Ἰουδαίων καὶ Σαμαρέων.

2. Au début du *Dialogue*.

3. On le voit à certains indices assez clairs. Le motif que Justin donne de sa conversion, au chap. XII de la *Deuxième Apologie* (l'admiration pour la force d'âme des chrétiens), n'est pas même indiqué ici. Le début du chap. VIII, où Justin raconte qu'il n'a plus revu le vieillard, et qu'il s'est converti « en réfléchissant en lui-même à toutes ses paroles », abrège et simplifie manifestement les choses; il est évident que Justin a eu des maîtres qui l'ont aidé à lire les Écritures. Enfin je tiens à noter dès maintenant que ce prologue met bien en lumière la contradiction qui est au fond de la pensée de Justin, et que jamais il ne l'a résolue rationnellement, quoiqu'elle ne troublât pas son cœur : Justin est trop philosophe pour un chrétien quand il parle au juif Tryphon, et le vieillard

qu'il est, et bien qu'on ne puisse le prendre tout à fait à la lettre, doit contenir pourtant une grande part de vérité; il serait contre toutes les habitudes de Justin qu'il en fût autrement. Ce que nous y apprenons est, en tout cas, fort curieux. Que Justin eût subi ou non l'influence du milieu palestinien où il avait d'abord vécu, il avait l'âme profondément religieuse, et ce ne fut pas la curiosité scientifique qui donna le branle à sa pensée. Il cherchait déjà dans la philosophie une religion. Je crois que, sans trop risquer de se tromper, on peut retrouver son état d'esprit à ce moment dans les lignes suivantes : « Voici ce que je pense, » répond-il à Tryphon, « oui, la philosophie est le plus grand des biens et le plus précieux devant Dieu; elle seule nous conduit à lui et nous met en relation avec lui; ils sont véritablement sacrés, ceux qui s'appliquent à la philosophie[1]. » En effet, comment nous raconte-t-il ensuite ses expériences successives et ses déceptions? Il a d'abord mis son espoir dans le stoïcisme, et il a quitté son premier maître parce qu'il n'avait retiré de son enseignement « aucun profit pour la connaissance de Dieu ». C'était donc bien cette connaissance qu'il était allé lui demander[2]. Le Pythagoricien prétend exiger d'abord de lui qu'il apprenne la musique, l'astronomie et la géométrie : c'est

est trop ennemi de la philosophie quand il parle à Justin. Justin met plus de distance entre le vieillard et lui-même que ses expériences antérieures ne le rendent vraisemblable.

1. *Dial.*, II, 1. Assurément, c'est ici Justin *chrétien* qui parle, et il prépare déjà ce qu'il réserve pour plus tard : l'affirmation que le christianisme est la véritable philosophie. Cela est d'autant plus clair qu'il rabaisse la philosophie, aussitôt après l'avoir glorifiée, dès la phrase suivante, où il s'empresse de relever les contradictions des philosophes, preuves de fausseté, « car la science doit être une ». Mais on va voir par tout ce qui suit que ce que Justin a de *tout temps* demandé à la philosophie, c'est de *nous mettre en rapport* avec Dieu.

2. Je passe sous silence le Péripatéticien, que Justin abandonna, dit-il, parce qu'il lui demandait un salaire. C'est un trait satirique contre le manque de désintéressement des philosophes; il ne nous intéresse ici que parce qu'il montre Justin se servant à l'occasion des armes traditionnelles contre la philosophie (cf. *supra* l'argument des contradictions contre les différentes sectes).

du temps perdu pour Justin. Enfin il croit avoir rencontré dans le platonisme la doctrine qui répondra à ses aspirations, et pourquoi? « L'intelligence des choses incorporelles me captivait au plus haut point; la contemplation des idées donnait des ailes à mon esprit, si bien qu'après un peu de temps je crus être devenu un sage; je fus même assez sot pour espérer que j'allais immédiatement voir Dieu; *car tel est le but de la philosophie de Platon*[1]. » On voit avec quelle facilité Justin résout ici, dans le sens où l'inclinaient ses propres tendances[2], l'un des problèmes les plus délicats que pose l'interprétation du système de Platon : l'idée *du Bien* est trop abstraite et trop froide pour le satisfaire; du premier coup, il l'identifie avec Dieu, il l'appelle Dieu, et la met nettement à part des autres idées, par la contemplation desquelles l'esprit remonte jusqu'à leur source. Je sais bien que, quand au contraire il racontera son entretien avec le mystérieux vieillard qui l'a converti[3], il donnera de la philosophie une définition toute grecque : « La philosophie est la science de l'être et la connaissance du vrai; et la récompense de cette science et de cette sagesse est le bonheur. » De même, il définira alors Dieu « ce qui est immuable et toujours semblable à soi-même, et cause de l'être pour tout le reste. » Cela est platonicien, pour s'opposer au christianisme du vieillard; mais nous entendons un autre accent quand Justin parle à Tryphon, toujours cependant de son passé propre, et quand il lui fait confidence des espoirs qu'il nourrissait alors, des désillusions qui leur succédèrent bientôt. Il en résulte que ce n'est pas un Dieu abstrait que Justin déjà aspirait si ardemment à *voir*; et c'est pourquoi il est difficile de croire qu'il eût reçu une éducation *hellénique* dans le sens strict du mot. Il est beaucoup plus probable que le monothéisme juif avait fait, dès ses premières années, une impression assez profonde sur son âme.

1. Traduction de M. Archambault (Paris, Picard, 1909).
2. Et aussi celles des contemporains en général.
3. *Dial.* III, 4-5.

Mais, d'autre part, après sa conversion[1], Justin a bien la prétention de demeurer philosophe. Il a trouvé la meilleure philosophie, ou plutôt la seule vraie : « Un feu subitement s'alluma dans mon âme; je fus pris d'amour pour les prophètes, pour ces hommes, amis du Christ; et réfléchissant en moi-même à toutes ces paroles [du vieillard], je trouvai que cette philosophie était la seule sûre et véritable. Voilà comment et pourquoi je suis philosophe[2]. En effet, il porte le manteau qui est l'insigne de la profession, et c'est en le voyant ainsi vêtu que Tryphon l'aborde avec ce salut : « Bonjour, philosophe ». A Rome, il a une véritable *école*; on peut la comparer, sans fausser aucunement la réalité, à ces écoles platoniciennes ou stoïciennes que lui-même avait traversées jadis, dont il avait connu l'organisation, quoiqu'il n'en eût pas toujours approfondi l'enseignement, et qu'il a tout naturellement imitées en ce qui n'était que forme et méthode d'instruction. « Dis moi où vous vous réunissez et où tu rassembles tes disciples », lui demande le préfet Rusticus dans l'interrogatoire qui précéda son martyre[3]. « Je demeure », répond-il, « au-dessus des bains de Timothée[4], et, pendant tout le temps présent, — or c'est le second séjour que je fais à Rome, — je n'ai connu aucun autre lieu de réunion que celui-là. Ceux qui vou-

1. Où eut lieu cette conversion? Où est la scène de l'entretien entre Justin et le vieillard? « Notre ville », au § 6 du chap. II, s'interprète plus naturellement de la patrie de Justin que d'Ephèse. La mer au bord de laquelle Justin va se promener, est-elle alors la mer Morte? Ce n'est pas impossible; et il faut noter que Justin dit expressément qu'il allait à la recherche de la *solitude*, ce qui s'accorde bien avec cette supposition. — Quant au dialogue même, on admet généralement que la scène serait à Ephèse. Il est prudent de ne pas être trop affirmatif, car nous ignorons tout à fait si Eusèbe (H. E., IV, 18, 6), qui nous le dit, a tiré son indication du titre perdu depuis (comme le pense Harnack), ou l'a simplement induite : toutefois l'hypothèse est assez vraisemblable.

2. *Ib.*, VIII, 1, trad. Archambault.

3. *Actes de Justin*, III. Ces actes sont précédés d'une courte introduction d'époque tardive, mais manifestement ils sont dignes de foi dans tout ce qui suit.

4. Ἐπάνω τοῦ Τιμωθίνου βαλανείου; selon la leçon probable : c'est-à-dire sur le Viminal (cf. la note de Rauschen, *Florilegium patristicum*, III, p. 99).

laient venir me trouver, je leur communiquais la doctrine de la vérité. » Le témoignage des *Actes* est parfaitement confirmé par ce que Justin nous apprend dans le début du *Dialogue* : il est complété et éclairci par ce que nous apprenons dans la seconde *Apologie*. La rivalité du philosophe chrétien avec le cynique Crescens, — qu'elle ait eu ou non les suites tragiques que la tradition lui attribue[1], — s'est manifestée par une controverse, que les deux adversaires ont conduite exactement comme elle l'eût été par deux chefs d'écoles rivaux, tous deux païens. Il est assez vraisemblable, — quoique nous n'en ayons pas de preuve certaine, — que Crescens avait commencé l'attaque. Car Justin[2] se plaint d'abord que son adversaire parle de ce qu'il ne connaît pas, et il dit ensuite qu'il lui proposa, pour le convaincre de cette ignorance, l'examen d'un certain nombre de questions, au sujet desquelles il y eut entre eux un échange de discours. Ces discours furent sténographiés, et Justin offre d'en donner communication aux autorités : il admet même que peut-être en ont-elles déjà eu connaissance. Tatien eut à Rome des disciples dans les mêmes conditions, sans avoir, plus que Justin, semble-t-il, revêtu aucune dignité ecclésiastique. Tous deux sont donc des *docteurs*, qui enseignent sous leur propre responsabilité. On ne saurait trop insister sur l'importance de ce fait. Ces premières écoles chrétiennes, organisées sur le modèle des écoles philosophiques, ont précédé à Rome, — et vraisemblablement ailleurs, — l'école d'Alexandrie, qui a réalisé plus largement et plus efficacement le même idéal. C'est véritablement grâce à elles que le christianisme a commencé ses nouvelles destinées, et qu'il s'est préparé à n'être plus seulement une *foi*, à devenir une *doctrine*.

Ce qui vaut à Justin notre sympathie immédiate, c'est ce que j'appellerais volontiers la *transparence* de son âme, sincère, loyale, ardente entre toutes : cette âme se révèle à

1. Je ne suis pas convaincu, pour ma part, que cette querelle n'ait en rien contribué à attirer sur Justin l'attention des magistrats.

2. *Ap.* II, 3 (selon l'ordre de Maran) ; 9, selon l'ordre traditionnel.

nous dès les premières lignes de l'*Apologie*, dans l'adresse même; peu de mots sont plus touchants dans la littérature chrétienne primitive que ces simples mots : l'*un d'entre eux*, εἷς αὐτῶν ὤν. Ce qui attire et retient sur lui l'attention de l'historien, c'est que nous le voyons soucieux pour la première fois, quoique d'une manière assez confuse, du grand problème que l'École d'Alexandrie définira beaucoup plus exactement, examinera avec plus d'ampleur et de méthode, résoudra par conséquent avec plus de succès : celui des rapports entre la philosophie et la foi. La vie morale et intellectuelle de Justin a sa source dans l'une comme dans l'autre, et on peut dire que déjà Justin a su les concilier toutes deux, puisqu'il a vécu de l'une comme de l'autre, puisqu'il n'aurait pas pu vivre en sacrifiant entièrement l'une à l'autre. Mais s'il les a conciliées pratiquement, il ne les a pas conciliées logiquement. Il a essayé d'avoir un système; il n'avait ni une culture assez étendue, et surtout assez profonde, ni assez de force d'esprit pour construire un système véritablement clair et cohérent. Ces premières ébauches de théories qui deviendront un jour plus précises ont néanmoins un grand intérêt; elles révèlent admirablement, par leur imperfection même, les tendances qui ont rendu ces théories nécessaires, les besoins auxquels elles devaient donner satisfaction. Examinons donc tout d'abord, et de près, quelle signification Justin attribue encore à la philosophie, après sa conversion.

II. — La philosophie et la religion d'après la Première Apologie.

La *Première Apologie*[1] de Justin est fort médiocrement composée, et c'est bien vainement qu'on a essayé d'y retrouver l'application des préceptes de la rhétorique. Ce

1. J'appelle *Première Apologie*, selon l'usage, la grande *Apologie*, sans rien préjuger de sa relation avec la petite, la seconde; relation que j'ai discutée dans un appendice spécial.

n'est pas que Justin doive être soupçonné de les ignorer absolument; mais il s'en soucie peu, et ne s'intéresse qu'au fond des choses. L'usage qu'il fait de la littérature classique, — je veux dire des écrits platoniciens, car ce sont les seuls dont il s'inspire habituellement, — montre bien son indifférence pour la forme. Il a l'esprit tout plein de souvenirs de l'*apologie de Socrate*; il affiche l'intention d'en reprendre la tradition, et ce rapprochement entre la persécution contre Socrate et la persécution contre les chrétiens, que nous avons vu s'annoncer dans quelques indications des *Actes*, est une des idées auxquelles il est le plus attaché. Mais il n'a aucunement cherché à imiter la composition et le style. Il n'emprunte que des idées, ou bien il cite un certain nombre de phrases et de formules caractéristiques. C'est seulement dans le *Dialogue* qu'on trouve, avec une assez grande maladresse, une affabulation qui trahit plus de souci littéraire; certaines parties au moins y ont une allure plus régulière, et l'expression y est généralement un peu plus soignée. Justin n'est jamais arrivé à bien écrire, mais il s'y efforçe davantage dans son dernier ouvrage. Dans l'*Apologie* au contraire, l'expression est très négligée et on ne peut discerner qu'un plan très rudimentaire. Quelques grandes divisions se laissent apercevoir; dans chacune d'entre elles, règne un ordre approximatif, qui laisse place à une extrême liberté, à une perpétuelle incertitude dans le détail. Nulle part on ne sent la vigueur nécessaire pour concentrer les idées, les ramener à un principe, prévoir et éliminer les contradictions. On est souvent en présence de tendances plutôt que de théories véritablement élaborées. L'interprétation est donc délicate : il faut suppléer certaines lacunes, tirer parti d'indications incomplètes, rétablir des liaisons que la maladresse de l'écrivain a omis de marquer explicitement, et, tandis qu'on se livre à ce travail indispensable, on risque évidemment de prêter à Justin plus de logique et plus de pénétration qu'il n'en eut peut-être en réalité. Je voudrais autant que possible éviter ce danger, et ne pas

m'exposer à présenter, au lieu des conceptions décousues de notre Apologiste, le système qu'elles suggèrent et qu'on est presque inévitablement tenté de construire soi-même en partant des mêmes prémisses.

Dès la première occasion qui s'offre à Justin de mentionner la philosophie[1], il la met en parallèle avec le christianisme, mais il marque en même temps la différence. Il vient d'attribuer aux démons les poursuites contre les chrétiens, et, dans une phrase gauchement agencée, d'expliquer par la même intervention l'origine du polythéisme. C'est parce que Socrate a tenté de révéler aux hommes l'impudence des démons, qu'il a péri, victime de leur vengeance, avant les chrétiens, mais exactement comme eux. Or Socrate, chez les Grecs, était inspiré par « la *raison* », et chez les Barbares, c'est-à-dire chez les Juifs, c'est la *Raison*[2] elle-même, incarnée en Jésus-Christ, qui est apparue et a tenu le même langage. L'absence d'article dans le membre de phrase relatif à Socrate, — ὑπὸ λόγου, — montre avec évidence que Socrate est ici considéré comme éclairé par la lumière naturelle de l'intelligence, tandis que les chrétiens sont les disciples du Verbe incarné, qui est la Raison elle-même. Nous savons déjà qu'Aristide, que l'auteur du *Cerygma Petri*, à l'exemple de l'apologétique juive, à l'exemple du stoïcisme, reconnaissent à la raison, si elle s'égare quand elle veut spéculer sur la nature divine et la définir exactement, la faculté de parvenir à la notion d'un Dieu créateur et providence. Justin n'affirme pas ici autre chose; mais il insiste sur le danger que courent les hommes, abandonnés à eux-mêmes, de se laisser décevoir par les démons; il faut une force d'esprit et de caractère exceptionnelle, comme était celle de Socrate, pour se soustraire à leurs prestiges. L'entreprise même de Socrate a échoué, et

1. *Ap.* I, ch. v.

2. J'emploie ici le mot de *Raison*, pour bien faire sentir la liaison avec ce qui précède; je me servirai dans la suite de l'expression la plus usuelle, *Verbe*, après avoir remarqué une fois pour toutes, l'impossibilité de rendre en français les nuances diverses du mot λόγος.

les démons ont triomphé de lui. La nécessité de la révélation est donc ici même implicitement, mais très sûrement inculquée, pour deux motifs étroitement corrélatifs : non pas l'impuissance absolue, mais l'extrême faiblesse de la nature humaine, qui a besoin d'être secourue; et la puissance des Démons, qui ne peut être brisée que par une intervention divine. Cette seconde idée est essentielle pour Justin, et on ne saurait trop le répéter; car nous sommes trop portés aujourd'hui à négliger, sans nous en apercevoir, cette démonologie qui nous étonne. Il ne semble pas d'ailleurs que Justin ait réfléchi aucunement aux difficultés que peut amener cette tendance au dualisme. L'existence des démons lui est garantie par les récits évangéliques; il croit aussi, comme presque tous ses contemporains, la constater expérimentalement en mainte occasion, dans la vie journalière; il l'accepte donc sans discussion, et il n'a sur ce point aucun tourment intellectuel. S'il en avait eu, il n'aurait pas manqué, soit en ce passage, soit en quelque autre, d'indiquer la difficulté avec cette loyauté, je dirais même avec cette sorte de pédantisme scrupuleux qui l'oblige à montrer à chaque instant l'état de son âme. Quant aux hommes, ils pèchent non point par une radicale infirmité de l'intelligence, mais plutôt par concupiscence; en effet, c'est en prenant pour alliés tous les mauvais désirs qui sont naturellement en chacun de nous[1], que les démons font obstacle à la propagation de la vérité. Pour Justin, comme pour tous les Apologistes, le problème du mal trouve d'ailleurs sa solution dans la théorie du libre arbitre, que le chapitre XXVIII expose en termes formels, et avec une allusion significative à l'*Épître aux Romains*, I, 20. Les hommes naissent capables de raisonner et de réfléchir; ils sont libres de choisir le bien ou le mal, la vérité ou l'erreur; ils sont *responsables* devant Dieu, et, s'ils pèchent, ils n'ont pas d'excuse. C'est évidemment de la même façon que se conçoit la méchanceté des démons, et celle de leur

1. X, 6.

chef « celui qui est appelé chez nous serpent. Satan et diable[1] »; ils ont mésusé de leur arbitre. C'est là l'explication ultime, au delà de laquelle Justin n'a jamais pensé qu'on pût remonter.

Mais Justin a bien vu que s'il justifiait ainsi l'utilité d'une intervention divine, il n'expliquait pas pourquoi elle s'était produit si tard. Pourquoi tant d'hommes ont-ils été privés, avant la naissance du Christ, du salut miraculeux que le Verbe incarné est venu apporter à ceux d'aujourd'hui? Justin n'a pas seulement compris cette objection avec son intelligence; il l'a, si je puis dire, sentie avec son cœur, avec son cœur si charitable. De même qu'il s'indigne que tout le monde n'accepte pas le salut maintenant qu'il est offert (et il y aurait là pour lui un scandale incompréhensible, s'il ne s'expliquait cette étrangeté par l'effort suprême de résistance que tentent les démons avant le jugement dernier), de même il ne pouvait pas ne pas être saisi d'une immense pitié pour toute cette foule anonyme qui était morte sans espérance. Il est impossible de mieux poser la question qu'il ne l'a fait au chap. XLVI : « Mais pour que, contre toute raison et pour détourner de nos enseignements, certains ne viennent pas dire que le Christ est né, selon nous-mêmes, il y a 150 ans sous Quirinius[2], et qu'il a donné son enseignement dans la période suivante, sous Ponce-Pilate, pour qu'ils ne nous fassent pas cette objection qu'alors tous les hommes des temps antérieurs sont irresponsables, prenons les devants et tâchons de résoudre cette aporie[3]. » Précisément parce qu'il a lui-même prévu la difficulté, en termes si formels, le développement qui suit prend une importance particulière; on n'est pas seulement en droit, on est obligé de conclure que ce développement exprime le fond de la pensée.

1. XLIII.
2. C'est le texte qui date à peu près exactement la *Première Apologie*.
3. C'est le terme même qui indique une objection logique, mais il ne suit pas de là que Justin, ici comme toujours, ne soit pas inspiré beaucoup, sans le dire, par des raisons de sentiment.

« Nous avons appris », — il va de soi que c'est par les Écritures[1], — « que le Christ est le premier né de Dieu, et nous venons de dire qu'il est verbe[2] duquel tout le genre humain a reçu participation. Et ceux qui ont vécu selon le verbe » μετὰ λόγου, c'est-à-dire avec cette raison que tous les hommes possèdent en puissance, « même s'ils ont été jugés athées, comme chez les Grecs Socrate, Héraclite, et leurs pareils chez les Barbares, Abraham, Ananias et Azarias, Hélie et beaucoup d'autres, dont il serait long d'énumérer les actes ou les noms, tous ceux-là sont chrétiens. De sorte que ceux qui, parmi les hommes des temps passés, ont vécu sans verbe, ne furent bons à rien[3], furent ennemis du Christ, et meurtriers de ceux qui vivaient selon le verbe, tandis que ceux qui ont vécu et qui vivent selon le verbe sont chrétiens, sont sans crainte et sans peur. Pourquoi donc, par la puissance du verbe, selon le dessein de Dieu, père et maître de toutes choses, un homme fut enfanté par une vierge, et appelé Jésus, pourquoi, après être mort sur la croix, il est ressuscité et remonté au ciel, l'homme intelligent pourra le comprendre d'après ce que je viens de dire ». Il est regrettable que Justin n'ait pas tiré lui-même ces conclusions expressément, qu'il nous ait laissé le soin de les déduire; mais on ne peut se méprendre sur ses intentions. Il est évident qu'il faut entendre le mot sur Socrate et Héraclite chrétiens *cum grano salis*. Il faut bien se garder de croire que Socrate ait connu le *Verbe* en tant que personne, à quelque degré que ce soit; il n'a été inspiré que par cette raison commune à toute l'humanité, cette raison individuelle,

1. Tous les chapitres qui précèdent démontrent précisément, par le témoignage de l'Ancien Testament, ce que Justin répète ici.

2. Je suis obligé de traduire ainsi, quoique la traduction *raison* convienne mieux pour la phrase suivante. Mais, à moins de ne pas traduire, et de conserver le mot grec λόγος, il est impossible de ne pas sacrifier une nuance à l'autre. Remarquez aussi la suppression de l'article; il ne s'agit pas en effet de définir ici le verbe en tant que *personne* (λόγος ὑπόστασις).

3. ἄχρηστοι est employé au lieu de κακοί, par un jeu de mot évident avec χρηστός, χριστιανός (χρηστιανός).

qui elle-même émane de la raison totale, laquelle est le *Verbe*. Ce que Justin veut simplement prouver, c'est que l'humanité n'a pas été plongée dans les ténèbres et condamnée sans rémission, tout entière, jusqu'à la venue du Christ. Il a toujours été possible de s'élever à la connaissance du Dieu créateur, et de faire la distinction du bien et du mal moral[1]. Privés du concours que devait plus tard leur apporter le Christ, les hommes qui ont été capables de cet effort sont restés rares[2]; malgré l'expression « beaucoup d'autres », il ressort indubitablement de ce texte qu'ils ne sont qu'une exception dans la masse. Le Verbe s'est révélé pour préparer le triomphe définitif de la vérité; sa venue annonce, commence le dernier acte du drame de l'histoire; quoique Justin n'attende plus la fin du monde aussi immédiatement que les chrétiens de la génération précédente, il considère manifestement comme eux que le temps qui la doit séparer de l'époque de l'incarnation ne peut être au total que de courte durée, comparé à tout le passé de l'humanité[3]. Ceux qui ont vécu auparavant n'auront aucun titre à récriminer contre le jugement; il en est parmi eux qui *seront sauvés*, puisque Justin les appelle sans hésitation chrétiens. Il y a une unité réelle dans l'histoire, puisque l'humanité n'a jamais été *entièrement* privée de *Logos*. Comme Justin s'adresse, dans son *Apologie*, à des païens, il lui est loisible de ne pas compliquer inutilement la question en faisant intervenir le peuple juif, et en expliquant son privilège. L'Ancien Testament n'a d'im-

1. Un des textes les plus probants (d'inspiration stoïcienne), est *Apologie* VI, 3... ἔμφυτος δόξα. — L'idée qu'il n'y a pas d'âme qui reste sans aucune notion de Dieu et que la punition serait absolument injuste si les hommes n'étaient pas capables de distinguer le bien et le mal, est ordinaire chez Philon (Bréhier, *Philon*, p. 131).

2. On voit le progrès, de l'*Épître aux Romains* à l'*Apologie* de Justin. Saint Paul admet théoriquement une certaine puissance de la raison et de la conscience humaines; en fait, il ne voit dans le paganisme que déraison et immoralité; il ne cite ni Socrate ni aucun autre païen vertueux. Justin les *nomme* et les *sauve*.

3. Cf. surtout *Dialogue*, XXVIII, 2 : Βραχύς οὗτος ὑμῖν περιλείπεται προσηλύσεως χρόνος.

portance véritable, pour un chrétien qui discute avec des Grecs, que parce qu'il renferme les titres du christianisme, et, par les prophètes[1], en fonde la certitude.

Il n'y a rien là qui ne soit rigoureusement impliqué par les termes mêmes dont Justin s'est servi, et, en traduisant ainsi avec plus de précision sa pensée, on ne l'altère en rien. Ce système assez simple pouvait lui paraître éclairer assez bien le plan divin : il y a fait entrer, ou plutôt il a mené parallèlement à sa théorie principale, — par laquelle il dérive du Verbe non seulement la révélation des Écritures et la prédication évangélique, mais aussi la révélation qui est de tous les temps, celle qui n'a pas d'autre organe que la raison humaine, — une théorie secondaire qui ne résulte pas nécessairement de la première, qui risque même de la troubler, mais qui ne la contredit cependant pas et ne la ruine pas[2]. La première, sous sa forme précise, et quoique le germe en soit dans l'*Épître aux Romains*, est, on peut le dire, son apport personnel et son meilleur titre : l'autre ne lui appartient pas : il la reçoit toute faite, et comme elle était déjà accréditée par l'apologétique juive, comme elle était d'ailleurs commode, il l'accepte volontiers. C'est la théorie des emprunts faits à l'Écriture par les philosophes[3]. Platon a connu la *Genèse* et les *Nombres*, — Justin ne songe pas même à se demander comment, — et il s'en est inspiré dans le *Timée*. Son exposé de l'œuvre de la création dérive de Moïse, et on reconnaît une influence analogue dans sa théorie de l'âme du monde. Dans la seconde *Lettre*, il a

1. On sait que la réalisation des prophéties est l'argument essentiel de Justin, qui ne fait plus, comme Quadratus, appel en première ligne aux *miracles* de Jésus, parce que, plus expérimenté, il n'ignore pas que les miracles n'ont rien qui puisse déterminer l'adhésion des païens, tout disposés d'avance à en admettre la réalité et à les expliquer par la magie (μαγικῇ τέχνῃ, ch. XXX).

2. Pfættisch, p. 6, a insisté avec raison sur ce point.

3. *Ap.* LIX-LX ; cf. XLIV, 8, où il est posé en principe que Moïse est antérieur à tous les écrivains grecs. — Ce qui est, dans ces chapitres, plus personnel à Justin que l'idée générale, c'est le choix des exemples, en particulier l'exemple pris du *Timée*, 36, B-C : Ἔχασεν αὐτὸν ἐν τῷ παντί.

montré qu'il avait, par la même voie, acquis la notion des trois personnes divines. De même l'enseignement des stoïciens sur la fin du monde par le feu provient du *Deutéronome* (XXXII, 22). Justin tient à ces rapprochements, à la fois parce qu'ils sont de nature à rendre aux païens les vérités chrétiennes plus accessibles, et parce qu'il s'agit ici de ces précisions auxquelles la raison ne peut s'élever par elle-même, et que la révélation seule nous découvre[1]. Il ne lui échappe pas qu'on pourrait se faire contre lui une arme des comparaisons mêmes qu'il institue, et les interpréter autrement; mais il conclut expressément : « Ce n'est donc pas nous qui sommes d'accord avec les autres, ce sont les autres qui répètent nos dogmes[2] en les imitant. » Pareille thèse n'est pas, je le répète, contradictoire avec celle que Socrate et Héraclite ont pu s'élever par eux-mêmes jusqu'à certaines vérités; car nulle part Justin ne précise quelles sont ces vérités, et il est permis de penser qu'elles ne comprennent rien de plus que le monothéisme et la bonne morale. Justin fait la même distinction que saint Paul entre les vérités de sens commun que possède l'âme *naturellement chrétienne*, comme dira Tertullien, quand elle est libre de passions et soustraite à l'influence des démons, et les systèmes compliqués des philosophes, qui n'aboutissent à rien de solide, qui se réfutent par leurs contradictions réciproques, et où certaines vérités isolées peuvent s'expliquer par des emprunts. Il n'en est pas moins vrai que, dans un cas, Justin paraît

1. Dans trois cas au moins sur quatre; car, pour ce qui est de l'âme du monde, Justin observe que Platon a mal compris le texte dont il s'inspire; la théorie est donc fausse.

2. Le mot de *dogmes* n'est pas dans Justin; il est difficile de rendre autrement le neutre du texte. Justin l'emploie dans d'autres passages *en parlant de la philosophie*. — Le chap. XLIV, 9, indique avec exactitude la nature des emprunts faits par la philosophie : « Tout ce que les philosophes et les poètes ont dit de l'immortalité de l'âme, des châtiments qui suivent la mort, de la contemplation des choses célestes, et autres dogmes semblables, ils en ont reçu les principes des prophètes, et c'est ainsi qu'ils ont pu les concevoir et les énoncer. Chez tous on trouve des semences de vérité, mais ce qui prouve qu'ils n'ont pas bien compris, c'est qu'ils se contredisent eux-mêmes ».

exalter la philosophie, et dans l'autre la rabaisser. C'est la double attitude à laquelle sont condamnés à peu près inévitablement tous les Apologistes, qui d'une part cherchent à se rapprocher de leurs interlocuteurs, et de l'autre veulent maintenir l'originalité et le caractère *unique* du christianisme.

III. — La Deuxième Apologie.

La *Deuxième Apologie* est assurément une sorte d'appendice et de complément de la première; mais il n'est pas prouvé par là qu'elle ne soit pas postérieure de quelque temps. En fait, on est assez porté à penser qu'un intervalle d'une certaine durée s'est écoulé, quand on constate que, sur la question qui nous occupe, les idées de Justin se sont inconstestablement précisées, et que, pareilles quant au fond, elles revêtent une expression sensiblement différente.

Il est à noter d'abord que le stoïcisme tient beaucoup plus de place dans l'*Apologie* II que dans la première[1]. Inversement, Platon y est moins mis en évidence. Ce n'est pas que Justin se soit détaché de l'Académie pour passer au Portique; car dans les deux chapitres XII et XIII, il se présente toujours à nous comme un ancien platonicien, qui n'a pas rompu absolument tout lien avec l'école, en devenant chrétien. Mais il a dû s'apercevoir qu'il avait d'abord trop négligé la secte alors la plus influente et la plus favorisée par le pouvoir, et il a voulu réparer cet oubli. Dans la *Première Apologie*, il avait laissé au lecteur le soin d'apercevoir le rapport possible entre sa théorie du *Logos* et la doctrine stoïcienne; il ne l'avait pas marqué expressément, mais on

1. Mentionné formellement une seule fois, dans celle-ci (chap. XV), à propos de l'ἐκπύρωσις, il l'est cinq fois dans la *Seconde Apologie*, où les chap. VII-VIII lui sont spécialement consacrés. Platon est nommé ou cité huit fois dans la *Première Apologie*, et trois fois dans la deuxième. — Ce fait est en concordance avec les lignes générales du récit de Justin dans le début du *Dialogue* : platonicien d'abord, il ne se sera vraiment intéressé au stoïcisme que plus tard, et surtout peut-être parce qu'il l'a vu professé par les empereurs Antonins eux-mêmes.

ne peut guère imaginer qu'il l'ignorât[1]. Dans la *Deuxième Apologie*, l'analogie est nettement signalée; Justin parle cette fois[2] « de la semence du Logos qui est innée dans tout le genre humain »; il oppose ceux qui n'ont possédé qu'une parcelle de la raison séminale (λόγου σπερματικοῦ μέρος) à ceux qui possèdent la connaissance et la science du Logos total, τοῦ παντὸς λόγου γνῶσιν καὶ θεωρίαν). Ce sont des termes spécialement stoïciens cette fois, et Justin se les approprie. Mais il n'entend pas, en les employant, introduire une idée nouvelle; car il s'en sert dans un passage qui concerne les persécutions auxquelles les justes (Héraclite, — pris ici, à cause de la doctrine du Logos sans aucun doute, pour un maître du stoïcisme, — et Musonius, aussi bien que les chrétiens,) ont toujours été en butte; c'est-à-dire qu'il reprend un thème déjà traité dans la *Première Apologie*, et il se réfère expressément à son premier exposé. La Raison divine, d'une part, source de toute lumière, la raison humaine d'autre part, qui participe de cette lumière, mais qui ne la possède pas tout entière, voilà l'antithèse que Justin veut établir. On n'a pas le droit d'en conclure qu'il se soit rallié plus complètement à la théorie stoïcienne des λόγοι σπερματικοί; et qu'il en ait accepté tous les aspects[3];

1. Dans la *Première Apologie* il est seulement parlé de σπέρματα τῆς ἀληθείας chez les Grecs (XLIV, 20), mais il ne faut pas identifier ces σπέρματα avec le *Logos spermaticos*, puisque ce chapitre développe au contraire la théorie des *emprunts* (voir d'ailleurs sur ce point et quelques autres, l'appendice que j'ai consacré à définir le sens que Justin donne à l'expression : λόγος σπερματικός.

2. Cf. VIII.

3. La théorie des λόγοι σπερματικοί a avant tout, dans le stoïcisme, une signification *physique*. Justin semble avoir eu (cf. *supra*) l'idée essentielle de retrouver dans le paganisme des *semences* de vérité avant d'avoir songé à tirer parti de la théorie stoïcienne; il est donc vraisemblable qu'il n'emprunta en somme à celle-ci, dans la suite, qu'un terme commode; et on n'a aucun droit d'imaginer qu'il accepte en bloc la doctrine des λόγοι σπερματικοί. — Voir sur les précautions qu'il faut prendre, avant de trop conclure des rapprochements *extérieurs* qu'on peut établir facilement entre stoïcisme ou platonisme et christianisme, de sages réserves de Bonhœffer, dans son livre récemment paru (*Epictet und das Neue Testament*), que je n'ai connu qu'après avoir écrit ces pages. — Cf. d'ailleurs plus bas, l'*Appendice* III.

il ne fait aucune allusion au rôle *cosmogonique* de ces λόγοι. Comment se représentait-il au juste cette participation de la raison individuelle à la raison totale? Il était platonicien d'origine, et il y a lieu de penser qu'il faisait intervenir, pour l'expliquer, la théorie des idées au moins autant que celle des verbes séminaux. Il nous manque, pour pouvoir préciser davantage, de mieux connaître sa doctrine sur l'âme, dont le début du *Dialogue* ne donne qu'un aperçu incomplet[1].

Ce qui paraît certain, c'est que Justin ne pense pas du tout à une révélation particulière dont certains philosophes grecs, — Socrate, Héraclite, — auraient bénéficié, et qui serait analogue, à celle qui fut accordée aux prophètes hébreux[2], quoique beaucoup plus exceptionnelle. Ceci est le point délicat, qu'il importe de bien éclaircir. Toute vérité émanant du Verbe, mais par diverses voies, on comprend sans peine qu'un écrivain assez gauche, tel que Justin, n'évite pas toujours l'obscurité et une apparente confusion quand il expose sa thèse. On pourrait même dire davantage : Justin ne pèche pas seulement par l'insuffisance du style; son esprit n'a pas assez de pénétration ni d'étendue pour que ses analyses atteignent une clarté parfaite et pour qu'il puisse ensuite bâtir une synthèse cohérente. Il n'est donc pas surprenant qu'il y ait quelque flottement dans sa pensée, quelque obscurité dans l'expression de cette pensée, et du désaccord entre les interprètes. Je crois cependant qu'il concevait assez clairement les deux ou trois idées maîtresses de son système, et que nous ne pouvons pas nous méprendre, — si nous y regardons de près, — sur la valeur qu'il y attachait.

Le mot qui a pu créer des difficultés, et qu'il s'agit de bien entendre, c'est celui qui se trouve au chapitre x de la

1. Mais cet exposé prouve, — et nous en pourrions être sûrs sans cela, sans avoir besoin non plus d'examiner si le [illegible] mentionné par Photios était ou non authentique, — que Justin avait réfléchi sur la matière.

2. Justin parle bien de λόγος, à propos de Socrate, mais jamais de πνεῦμα.

Deuxième Apologie : « Le *Christ que Socrate connut en partie.* » Cela implique-t-il une révélation spéciale? Cela signifie-t-il que Socrate a reçu, par une grâce individuelle, une inspiration autre que celle de la raison? Il faut examiner minutieusemeat comment cette affirmation est amenée.

Nous avons déjà remarqué que, dans l'*Apologie*, Justin prend soin de distinguer, par la suppression ou l'addition de l'article, deux emplois du mot λόγος : l'un, l'emploi normal où λόγος signifie simplement la raison (exprimée par la parole); l'autre où le même mot désigne le *Verbe*[1]. Dans la *Seconde Apologie*, il fait apparaître au chapitre VIII le λόγος σπερματικός des stoïciens. Cela aurait pu le mener loin, et nous aurons à y revenir. Bornons-nous à le redire : qu'il se soit simplement approprié une expression commode, ou qu'il ait au contraire accepté, au moins jusqu'à un certain point, la théorie même qu'elle exprime, il ne s'agit en tout cas ici encore que de la raison individuelle, émanée de la raison générale, qui en participe, μετέσχε, qui en est une partie, μέρος; et cela pose un problème qu'il y a lieu d'examiner quand on recherche comment Justin a conçu la nature du *Verbe*; mais il n'est pas question ici d'une grâce ou d'une révélation particulière. C'est un fait que la raison, commune à tous, est plus ou moins vigoureuse chez tels ou

1. Une traduction comme celle-ci, — qui est celle du dernier traducteur français des *Apologies*, — pour le texte *Ap.* I, V, 4 : « Car ce n'est pas seulement chez les Grecs et par la bouche de Socrate que le verbe a fait entendre ainsi la vérité; mais les barbares aussi ont été éclairés par le même verbe, revêtu d'une forme sensible », outre qu'elle contient un contresens pour les mots αὐτοῦ τοῦ λόγου, confondus avec le tour τοῦ αὐτοῦ λόγου, risque d'égarer le lecteur en effaçant cette distinction, et de lui faire admettre d'emblée une conclusion, prématurée en tout cas tant qu'on s'en tient à l'*Ap.* I, et que ne nécessite même pas, à mon sens, l'*Ap.* II. — Chap. VIII, où est l'opposition de λόγου σπερματικοῦ μέρος et de τοῦ παντὸς λόγου γνῶσις, la même traduction rend ὁ πᾶς λόγος par : le Verbe répandu partout : c'est la même confusion. Il s'agit du *Logos total*, c'est-à-dire la *personne du Logos*. — Lire encore avec soin le chap. XLVI de la *Première Ap.*, et voir comment il y est dit du Christ qu'il est λόγος, non ὁ λόγος; comment les expressions μετὰ λόγου, ἄνευ λόγου équivalent à λογικῶς, ἀλόγως; le ton change § 5.

tels individus : voilà tout. Sa force, son développement supérieur chez quelques-uns tiennent, principalement au moins, semble-t-il, à ce qu'elle n'est pas obscurcie chez eux par les passions, c'est-à-dire à ce qu'ils font un bon usage de leur libre arbitre; les démons en effet n'exercent leur pouvoir sur les hommes, — par l'intermédiaire de la concupiscence, — que lorsque ceux-ci n'ont pas la sagesse, s'ils ne mènent pas une vie pure et sans passions[1].

Au chapitre x, Justin affirme d'abord que la doctrine chrétienne dépasse toute doctrine humaine; pourquoi? parce que[2] « tout ce qu'ont jamais dit et découvert de juste les philosophes ou les législateurs, c'est par l'effort d'une raison imparfaite qu'ils l'ont atteint, grâce à leur pénétration et à leur réflexion. Mais comme ils n'ont pas connu tout ce qui est du ressort de la raison [c'est-à-dire du Verbe] qui est le Christ, ils se sont souvent contredits. Ceux qui ont, antérieurement au Christ, essayé de comprendre et de prouver la vérité par la raison, avec les moyens dont dispose l'humanité, ont été traduits en justice comme impies et téméraires. Celui qui a eu le plus de force pour y parvenir, Socrate, s'est attiré les mêmes accusations que nous-mêmes. » Suit un passage, qui ne présente aucune difficulté, où sont attribuées à Socrate, sans hésitation, certaines thèses mises dans sa bouche par Platon : la condamnation de la poésie (elle explique, puisque les divinités chantées par les poètes ne sont autres que les démons, la persécution que ceux-ci suscitèrent contre lui); le fameux texte du *Timée* sur la difficulté de découvrir le Dieu créateur et le danger de le révéler. Puis, il continue : « C'est ce qu'a fait[3] notre Christ, par sa puissance. Socrate n'a

1. [illegible] = ici [illegible]. L'idée exprimée est une idée *morale*; il n'est pas question de la *raison*, mais de la modération des désirs, de l'équilibre de l'âme : voilà ce qui permet à la raison de s'exercer librement, de remplir sa fonction naturelle.

2. Je laisse de côté pour le moment la phrase précédente qui exprime la même idée, mais en termes plus obscurs, qui exigeraient l'examen d'une autre question : celle de la *nature du Verbe* selon Justin.

3. Il a révélé le Dieu Père.

convaincu personne de mourir pour cette croyance, mais le Christ, que Socrate a connu partiellement (ἀπὸ μέρους, — car il était et il est la raison partout présente (ὁ ἐν παντὶ ὤν), et c'est lui qui a prédit l'avenir, par les prophètes et par lui-même, en devenant semblable à nous, et qui nous a donné ces enseignements, — a persuadé non seulement les philosophes et les lettrés, mais même les artisans et des hommes absolument ignorants, qui ont méprisé l'opinion, la crainte et la mort; car il était la vertu du Père ineffable et non pas un produit de la raison humaine[1]. »

Il y a ici, clairement indiqués, les trois modes d'acquisition de la vérité que Justin a toujours, immuablement, distingués. D'abord les hommes possèdent tous la raison,

1. Presque tous les mots de ce passage ont besoin d'être pesés; le style en est faible, comme toujours chez Justin, mais la pensée en est claire, si on ne la gâte par des traductions inexactes, d'ailleurs très excusables. Car traduire dans un style meilleur que celui de l'original sans porter atteinte au sens est presque impossible. Je me suis donc uniquement appliqué à une interprétation juste. Les philosophes ou les législateurs n'ont connu la vérité que partiellement : κατὰ λόγου μέρος. Ils l'ont trouvée par un effort de pénétration et de réflexion. Traduire θεωρία par *contemplation*, comme Pautigny, est dangereux, car on croit alors volontiers qu'il s'agit d'une intuition, d'une révélation. L'emploi du mot θεωρία dans les autres textes où Justin s'en sert (*Ap.* II, X, 20; I, XLIV, 9; LVIII, 3), le rapprochement de εὕρεσις et θεωρία ici-même, l'expression ποιηθέντα, le retour de θεωρεῖν à côté d'ἐλέγχειν dans la phrase suivante, démontrent sans aucune contestation possible qu'il s'agit ici de *raisonnement*, de *dialectique*. Dans le groupe de mots τὰ πάντα τοῦ λόγου ὅς ἐστὶ χριστός, qui vient après, τοῦ λόγου avec l'article, c'est le *Verbe*. Toute obscurité disparaîtrait, s'il y en avait, quand Justin ajoute que les sages antérieurs au Christ ont cherché la vérité κατὰ τὸ ἀνθρώπινον, λόγῳ, par les seules forces de la nature humaine, rationnellement. Le mot εὐτονώτερος appliqué à Socrate est d'origine stoïcienne: le τόνος est le degré de tension du feu, ou de la raison, identiques pour les stoïciens; le λόγος de l'âme de Socrate était de qualité supérieure. Lors donc que Justin arrive enfin à dire que Socrate a connu partiellement le Christ, il n'y a aucun doute que c'est là une *expression à effet* par laquelle, jouant volontairement sur les deux sens du mot λόγος, il risque de paraître dépasser sa pensée; il ne la dépasse pas cependant, comme le prouve sans réplique l'explication qu'il se sent aussitôt obligé de donner entre parenthèses. La parenthèse elle-même est gauchement rédigée, surtout dans le dernier membre de phrase, mais nullement obscure.

laquelle dépend *du Verbe*, et ne s'en distingue que parce qu'elle est bornée et partielle. Cette raison ne peut aller plus loin que la reconnaissance du Dieu Père, et la distinction du bien et du mal, ce qui paraît d'ailleurs suffisant pour assurer le salut de certains hommes exceptionnels, antérieurs à la venue du Christ, et leur mériter le nom de chrétiens. Ensuite le Verbe a révélé, par l'intermédiaire des prophètes hébreux, certaines vérités particulières que la raison aurait été incapable de découvrir par elle-même. Du reste le sens de ces vérités, enveloppées, enseignées symboliquement, n'a véritablement apparu que dans une période toute récente de l'histoire, grâce à l'incarnation du Verbe, qui est la vérité tout entière, qui a communiqué aux hommes cette vérité en sa plénitude, qui avait besoin de titres pour accréditer sa mission, et s'était préparé d'avance ces titres dans l'Ancien Testament, par les prophéties, et par les visions dont il a gratifié Moïse et d'autres personnages bibliques[1]. Telle est la théorie.

Historiquement, que s'est-il passé? Justin admet, bien entendu, le récit biblique de la chute; dans les *Apologies*, il ne le commente pas. Il n'y fait allusion que par le nom de *serpent*, qu'il donne, avec d'autres, au prince des démons (chap. XXVIII). Il ne présente nulle part une théorie du péché originel; il rappelle au contraire sans cesse que l'homme est doué du libre arbitre, qui est la condition de

1. Il apparaît par le chap. XX et le chap. XLIX de l'*Ap.* I, surtout par le second, que, à côté des *Écritures*, Justin fait une place à Hystaspe et à la Sibylle, qui ont été, eux aussi, inspirés par l'esprit prophétique. Justin les cite d'ailleurs, sans donner aucune explication à leur sujet. On ne saurait aucunement comparer Hystaspe et la Sibylle à Platon, à Socrate, à Héraclite, qui n'ont rien su que par la raison ou par des emprunts aux Écritures, et dont il n'est jamais dit que l'inspiration prophétique les a visités. Seulement il faut reconnaître qu'admettre des prophètes ou des demi-prophètes autres que ceux des Hébreux, c'est restreindre le privilège des Juifs (ce qui n'est pas pour fâcher Justin), et cela permet de croire que l'hypothèse d'une *inspiration*, d'une *vision* accordées à Socrate ou à Platon n'aurait eu en soi rien d'inacceptable pour Justin; mais il ne l'a pas exprimée.

la responsabilité. Il indique dans des textes que j'ai déjà cités, que c'est la concupiscence qui fait obstacle au libre exercice de la raison; mais l'homme reste maître de céder ou non à la concupiscence. Le problème du mal n'est pas approfondi davantage. De toute façon, ce qui s'est produit en fait, c'est que l'humanité, — si l'on met à part le peuple juif, dont les *Apologies* n'ont pas à examiner le privilège, — abandonnée à elle-même, s'est laissée, en son ensemble, séduire par les prestiges des démons, qui ont institué le polythéisme, l'idolâtrie, et qui, par de perfides imitations de la vérité, ont tâché d'entraver l'œuvre du salut[1]. Quelques hommes cependant, d'une moralité hors ligne, et, en conséquence, d'une raison plus épurée, ont vu d'un clair regard les vérités que l'intelligence humaine est capable de concevoir spontanément : Socrate, Héraclite, Musonius[2]. Mais la philosophie, dès qu'elle a voulu construire des systèmes, au lieu de se borner à proclamer quelques principes fondamentaux, n'a pu éviter les contradictions, et n'a rien édifié de solide. Il y a cependant, dans les systèmes, des germes de vérité; et même il y en a qui ne proviennent pas uniquement de la raison naturelle. Ici, il semble que Justin obéisse à deux mobiles : il a remarqué que l'on constatait parfois autour de lui, il a cru constater lui-même certaines analogies entre telle doctrine platonicienne, et telle croyance chrétienne. Ces analogies ont, à ses yeux, leurs avantages et leurs inconvénients. Elles permettent de trouver, dans la discussion, des points de contact avec l'adversaire, et peuvent faciliter l'adhésion de celui-ci à la foi, Mais elles sont capables aussi de fournir

1. L'identification des Dieux du paganisme avec les démons se fondait, dans l'*Écriture*, sur le texte des *Psaumes* XVC, 5 : οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια.

2. Ce dernier exemple choque au premier abord, puisque Musonius est postérieur au Christ. Mais il suffit à Justin que, selon toute vraisemblance, Musonius n'ait pas été en relation avec des chrétiens, et que, à sa connaissance, il n'ait pas fait acte d'hostilité contre eux. Si Justin avait connu Épictète, comment eût-il évité le conflit? Comment l'éviter, avec Marc-Aurèle?

une objection contre la nécessité d'une révélation, contre l'originalité et le caractère divin du christianisme. Il convient donc de les neutraliser, de les rendre inoffensives, et c'est pourquoi Justin admettra la théorie des emprunts. Sans développer, comme d'autres le feront après lui, la démonstration que les apologistes juifs avaient essayée avant lui, de l'antériorité de l'Ancien Testament par rapport à la science et à la philosophie grecques, il admet cette antériorité comme chose acquise, et il conclut, des rapprochements les plus arbitraires, les plus extravagants même, que Platon a connu la Bible, qu'il lui a emprunté quelques idées importantes, et qu'il ne l'a pas toujours bien comprise. Au chapitre XLIV de la *Première Apologie*, où Platon est dit avoir emprunté à Moïse ses opinions sur le libre arbitre et la responsabilité humaine, il reconnaît même strictement que « tout ce que philosophes et poètes ont dit d'exact sur l'immortalité de l'âme, les châtiments après la mort, la théorie des choses célestes ou des questions analogues, c'est parce qu'ils en ont pris les éléments chez les prophètes qu'ils ont pu le concevoir et l'exposer; mais ils laissent voir par leurs contradictions qu'ils n'ont pas bien compris ce qu'ils empruntaient ». Cette phrase va en quelque mesure au delà des intentions de Justin. Car nous avons vu et nous verrons encore par d'autres textes, dont le sens n'offre aucune matière à controverse, que jamais il n'a varié sur ce point : pour lui, les hommes sont capables de reconnaître naturellement le bien et le mal, et d'avoir ainsi conscience de leur responsabilité morale. Évidemment il ne le nie pas ici, mais, avec un peu d'inattention, il arriverait aisément qu'on s'y trompât. Tout ce qui est plus précis, tout ce qui détermine les caractères de la divinité, les conditions de la destinée humaine, n'est connu que par la révélation. S'il semble que Platon en a aperçu quelques lueurs, c'est une illusion que nous perdons quand nous apprenons qu'il a connu la Bible. La philosophie livrée à elle-même est toujours impuissante à construire un système solide et logique sur les rares données éparses qu'elle

a soustraites à la révélation. Justin se croit ainsi très fort, sans être injuste, contre ces philosophes qui étaient « le rempart solide » du paganisme, et au nombre desquels il prétendait se compter encore.

Le chapitre XIII, qui est la véritable conclusion dogmatique[1] de la *Deuxième Apologie*, doit être examiné avec soin. Justin se proclame, à la face de tous, chrétien, lui qui était jadis philosophe[2]. Pourquoi donc a-t-il abandonné la philosophie? Ce n'est pas qu'il la condamne sans appel; c'est qu'elle est insuffisante. « Ce n'est pas que les enseignements de Platon soient opposés à ceux du Christ (ἀλλότρια τοῦ χριστοῦ); c'est qu'ils ne sont pas *absolument identiques*; il en est de même de ceux des autres, stoïciens, poètes, autres écrivains[3]. » Chacun d'entre eux a vu partiellement[4] « selon la partie du Verbe séminal divin, ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου », qui lui a été attribuée et compose sa raison individuelle, « ce qui est apparenté » (συγγενές), — apparenté évidemment au verbe séminal, ce qui est conforme à la raison, — « et il a alors bien exprimé » les vérités partielles qu'il avait bien vues. Mais comme ils se contredisent eux-mêmes sur des points importants, « il est manifeste qu'ils ne possèdent pas la science infaillible et la connaissance irréfutable[5]. Ainsi donc, tout ce qui a été dit de bien (de vrai) chez tous, nous appartient à nous, chrétiens; car nous adorons et aimons, après Dieu, le Verbe né de Dieu, qui est non engendré et ineffable, puisqu'il est devenu homme pour nous, afin que, participant à nos souffrances, il nous

1. Les deux suivants en tirent la conclusion pratique.

2. Justin vient de parler au chap. XII du temps où *il se réjouissait des dogmes de Platon.*

3. συγγραφέων, écrivains en prose, pour s'opposer à ποιητῶν.

4. Je commente et j'éclaircis la phrase en y ajoutant ce qui m'y paraît impliqué. Je n'ai pas de doute qu'il ne faille rattacher (comme le fait Harnack, *Dogmengeschichte*, I[3], p. 467, note 1) les mots τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγου à ἀπὸ μέρους; la traduction de M. Pautigny, p. 177, qui les rattache à τὸ συγγενές n'est pas possible.

5. Je suis porté à lire avec Paul (*Jahrbücher für Klassische Philologie*, 1891) et Pfœttisch, p. 13 : ἐπιστήμην τὴν ἄπτωτον.

en apporte la guérison. » C'est-à-dire : nous pouvons réclamer les vérités éparses chez les païens, parce qu'elles proviennent du Verbe. Comment en proviennent-elles? Justin n'avait donné, dans sa *Première Apologie*, aucune indication, si vague fût-elle, sur le mode de participation de la raison individuelle à la Raison divine. On a ici une preuve de la sincérité avec laquelle cet esprit honnête, dès que, un peu lentement peut-être, il avait aperçu les lacunes de ses théories, cherchait aussitôt à y suppléer; et aussi de la trop grande facilité avec laquelle il se contentait d'explications dont Crescens n'a sans doute pas eu de peine à lui démontrer l'insuffisance. Voici en effet la réponse à l'objection qu'il pressent; il n'a jamais rien écrit de plus précis sur ce point essentiel, ni qui serre davantage la difficulté : « Car tous les auteurs, grâce à la semence du verbe qui était naturellement en eux, pouvaient voir confusément la vérité. En effet autre chose est le germe et la ressemblance d'une chose donnée [à un homme] selon la mesure [où il est capable de les recevoir], autre chose est cette chose même qui est donnée en participation et reproduite en image selon une grâce qui vient d'elle. » Deux conceptions sont ici associées, sans que Justin paraisse se demander s'il est possible de les accorder : l'une est stoïcienne, celle du σπέρμα ou de la σπορά; elle suppose, sous sa forme originaire, l'immanence du λόγος dans le monde, et l'*ensemencement* de la matière épaisse, passive, par les germes de ce principe, matériel également, mais plus ténu et actif, que les stoïciens considèrent sous le double aspect de feu (feu artiste, πῦρ τεχνικόν) et de raison (λόγος). Mais qu'on remarque, avec quelle netteté Justin exclut précisément toute idée d'immanence : il l'exclut en mettant toute son insistance à distinguer la *semence* de l'être qui la produit; il marque, de telle façon que personne ne peut s'y tromper, que s'il se sert d'une expression stoïcienne, il entend l'interpréter autrement que ne l'interprète le stoïcisme [1].

1. Tout au moins le stoïcisme de stricte orthodoxie, matérialiste et panthéiste.

L'autre théorie, qui vient ici s'entrecroiser avec la première, c'est celle de Platon, qui suppose au contraire la transcendance de l'idée du bien, dont un reflet seulement, une image pénètre jusqu'au monde sensible, jusque dans l'intelligence humaine. Justin a nommé, dès le début de ce morceau, Platon et les Stoïciens à la fois. Ensuite il a pris pour point de départ l'idée du λόγος σπερματικός. Mais toujours il garde présente à l'esprit la théorie platonicienne, et c'est elle qui domine de plus en plus sa pensée, à mesure qu'il la développe[1]. Une preuve en est qu'il qualifie la science des philosophes par l'adverbe ἀμυδρῶς, qui indique quelque chose de vague, d'indistinct; c'est une expression platonicienne, en parfaite relation avec la théorie des idées. Ailleurs Justin paraît plutôt indiquer au contraire que la connaissance de la vérité, quand on n'y parvient que par le moyen de la raison, est *incomplète, partielle*. On connaît Dieu, et on ne connaît pas les personnes divines; on ne connaît pas l'incarnation du Verbe. On a conscience du bien et du mal, et on ne connaît pas en détail la destinée de l'homme, les conditions du jugement final et ses suites. Mais quoi qu'il en soit de ce détail, il est sûr que Justin présente ici côte à côte deux explications qu'il n'approfondit pas, s'en remettant à ses lecteurs de choisir l'une ou l'autre, ou peut-être même de les concilier tant bien que mal toutes deux, selon l'esprit éclectique du temps. Le seul point qui lui importe, c'est la distinction radicale du Verbe et de la raison séminale, l'un parfait, l'autre imparfaite, l'un principe, l'autre dérivée, tous deux cependant *apparentés*. Ainsi, dans ce texte essentiel, comme dans presque tout ce qu'a écrit Justin, la *théorie* reste confuse; la *tendance* est tout ce qu'il y a de plus manifeste et ne laisse place à aucun doute.

1. Ainsi se confirme encore ce que nous remarquions plus haut; Justin paraît s'être intéressé peu à peu au stoïcisme par l'effet des circonstances, plutôt qu'il ne s'est senti attiré vers lui spontanément, comme vers le platonisme. Malgré son admiration pour Musonius, il est resté platonicien.

Si le privilège du peuple juif, raison d'être, sa nature, ne sont pas matière à discussion dans les *Apologies*, l'inspiration des prophètes y est définie, et il est évident qu'elle est tout autre chose que la méthode de recherche philosophique, que la méditation et la dialectique. La première mention qui est faite d'eux au chapitre XXI de la *Première Apologie* leur donne une place spéciale et leur attribue un caractère unique : « Il y eut chez les Juifs des hommes qui ont été les prophètes de Dieu ; par leur organe, l'*esprit prophétique* a prédit l'avenir ; leurs prophéties, rédigées par eux-mêmes, en leur langue nationale, en hébreu, furent conservées avec soin, telles qu'elles avaient été prononcées à l'origine, par les rois qui se sont succédé en Judée ». A propos d'une prophétie particulièrement délicate, celle de la naissance virginale de Jésus, Justin définit au chapitre XXXIII ce qu'est cet *esprit prophétique*, et il dit que c'est le Λόγος, premier-né de Dieu. Je reviendrai sur ce texte qui paraît identifier deux des personnes divines. Mais il est clair, — et c'est ce qui nous intéresse ici, — qu'il y a une différence entre ce Verbe, — ὁ Λόγος avec l'article, — qui inspira les prophètes, et la raison, λόγος sans article, qui éclaira Héraclite et Socrate. Il est si vrai qu'ici le Verbe est considéré comme personne, que, dans la même phrase, Justin définit à la fois l'inspiration prophétique et la naissance virginale : « Par l'esprit et la vertu de Dieu, il n'est pas permis d'entendre autre chose que le Verbe qui est le premier-né de Dieu, comme le prophète Moïse, déjà nommé, nous l'a dit, et c'est lui qui descendit sur la Vierge et la couvrit de son ombre, c'est lui qui la rendit mère, non pas par commerce charnel, mais miraculeusement[1]. » Pour plus de précision, avant de donner certaines règles pour expliquer les Écritures, au début du chapitre XXXVI, Justin s'exprime ainsi : « Quand les paroles des prophètes sont prononcées comme en leur propre nom, ne croyez pas qu'elles proviennent de ces hommes inspirés eux-mêmes,

1. Ce qui est bien ici le sens de l'expression : [illegible].

mais qu'elles ont pour auteur le Verbe divin qui les meut ». Il est impossible d'être plus catégorique, et jamais rien d'approchant n'est dit par Justin au sujet des philosophes.

On excusera la longueur et la minutie des analyses qui précèdent. Il faut souvent autant de précautions pour interpréter une pensée rudimentaire, pour ne rien négliger de ce qu'elle contient, n'y faire entrer rien de ce qu'elle ne contient pas, que pour démêler le sens d'un système subtil et profond.

IV. — Le Dialogue.

Le *Dialogue* aussi apporte quelques compléments et quelques précisions à la *Première Apologie*, sans que la pensée de l'auteur se soit modifiée pour le fond. Dans la conversation entre Justin et le vieillard, et dans la bouche de ce dernier, se trouve l'affirmation la plus catégorique que l'on rencontre dans l'ancienne Apologétique chrétienne de ce que peut naturellement la raison. Les âmes ne peuvent pas *voir* Dieu, à moins « d'être revêtues du Saint-Esprit ». Mais « qu'elles puissent concevoir qu'il y a un Dieu, que la justice et la piété sont bonnes, moi aussi j'en suis d'accord[1] ». L'assurance que tous les hommes sont capables de discerner le bien et le mal est encore plus formelle au chapitre XCIII : « Dieu donne à tous les hommes la faculté de trouver ce qui est toujours juste et absolument juste, toute espèce de justice; toute race reconnaît que l'adultère et la prostitution et le meurtre et tous les actes semblables sont mauvais. Même si tous les accomplissent, néanmoins ils ne cessent pas de savoir qu'ils commettent un délit en les accomplissant, excepté ceux qui, remplis d'un esprit impur et corrompus par l'éducation, les mœurs perverses et les coutumes criminelles, ont perdu les *notions naturelles*, ou plutôt les ont éteintes et les empêchent de se produire. » L'appel aux

1. *Dial.*, IV, 7, 1.

φυσικαὶ ἔννοιαι, aux idées innées, révèle ici l'influence stoïcienne, et, ce qui est particulièrement intéressant, c'est de voir Justin continuer ainsi : « Aussi me semble-t-il que Notre-Seigneur Jésus-Christ a dit et bien dit que deux commandements résument toute la justice et toute la piété : Tu aimeras ton Seigneur de tout ton cœur et de toutes tes forces, et ton prochain comme toi-même[1]. » Ainsi l'on pourrait conclure strictement que Jésus-Christ n'a rien apporté de nouveau, — en quoi l'on dépasserait assurément la pensée de Justin[2]. Cette pensée reste celle qu'il avait exprimée dans les *Apologies*. S'il ne parle pas du « verbe séminal », du σπέρμα λόγου ἔμφυτον[3], c'est peut-être surtout parce que cette fois la discussion est conduite contre les Juifs[4]; c'est sur le terrain de l'interprétation des Écritures que Justin va se placer, et il n'a aucun besoin de faire appel à la terminologie stoïcienne ou platonicienne[5].

Il a bien fallu que Justin examinât, dans le *Dialogue*, très en détail, ce qu'il avait négligé d'exposer dans

1. Ce texte est assez curieux, pour montrer jusqu'où l'habitude d'emprunter les formules de la philosophie entraîne Justin : *il me semble que Jésus-Christ a eu raison de dire*, ainsi s'exprime-t-il, comme il eût dit : *il me semble que Platon...*

2. En effet, il conclut aussitôt, subtilement, que le premier commandement, en prescrivant d'honorer Dieu de tout son cœur, implique qu'on honorera aussi le Christ.

3. Du reste nous ne savons pas le rapport chronologique du *Dialogue* et de la *Deuxième Apologie*, seul ouvrage de Justin où apparaisse le *verbe séminal*. Harnack, *Dogmengeschichte*, I², p. 470, est d'avis que « l'on voit par là, que le verbe séminal n'a pas d'importance fondamentale pour lui ». A mon sens, on peut dire que la *formule stoïcienne* : λόγος σπερματικός n'a en effet rien d'essentiel pour Justin, et je crois que je viens de le montrer. Mais si elle n'est qu'une formule, si elle ne contient rien de plus que l'idée de la *raison individuelle*, — comme je crois aussi l'avoir montré, — Justin ne renonce aucunement à cette idée et à ce qu'il en tire, au moment où il écrit le *Dialogue* : même il n'a nulle part, on l'a vu, exprimé plus catégoriquement la capacité de la raison.

4. Je n'entends pas contester par là que le *Dialogue* ne soit pas *principalement* à l'adresse de lecteurs chrétiens, plutôt qu'à celle des Juifs.

5. Je dis *terminologie*, car, je le répète, l'idée de Justin est, au fond, extrêmement simple : elle n'est, à proprement parler, ni stoïcienne, ni platonicienne.

l'*Apologie* : à savoir le rôle particulier du peuple juif et la raison de son privilège. Mais ce peuple a-t-il eu vraiment un privilège? On ne peut dire que Justin le croie. Bien au contraire. *La Loi* n'est pas un don gratuit que Dieu lui ait fait par amour, pour lui assurer une supériorité sur les nations païennes; elle a été rendue nécessaire par ses défauts. Qu'est-ce que cette Loi de Moïse? « Il y est prescrit de faire ce qui est bon, pieux, juste selon la nature; de plus, à cause de la dureté de cœur du peuple, elle contient d'autres ordonnances, qu'accomplissaient ceux qui y étaient soumis[1]. » Cette dureté du cœur des Juifs, leur indocilité, voilà, répète-t-il sans cesse, ce qui a motivé ces ordonnances particulières. Quel est donc le privilège de leur race? On peut dire, sans exagérer, qu'il se concentre dans l'inspiration accordée à quelques élus : les prophètes, dont les prédictions, conservées dans l'Écriture, établissent, avec une évidence à laquelle nul homme de bonne foi ne peut, selon Justin, se refuser, la certitude du christianisme par les réalisations de l'histoire, par des preuves de fait. Le caractère unique de la prophétie est encore plus vigoureusement marqué dans le *Dialogue* que dans l'*Apologie*. « Il y eut, il y a bien longtemps, bien

1. XLV, 3. Cette phrase est un exemple frappant de la maladresse avec laquelle Justin ébauche l'expression d'idées qui sont en elles-mêmes très simples. En voici le texte : « Καὶ γὰρ ἐν τῷ Μωσέως νόμῳ τὰ φύσει καλὰ καὶ δίκαια καὶ εὐσεβῆ νενομοθέτηται πράττειν τοῖς πειθομένοις αὐτοῖς, καὶ πρὸς σκληροκαρδίαν δὲ τοῦ λαοῦ διαταχθέντα γίνεσθαι ὁμοίως ἀναγέγραπται, ἃ καὶ ἔπραττον οἱ ὑπὸ τὸν νόμον. Il faut bien se garder de soupçonner d'altération les mots τοῖς πειθομένοις αὐτοῖς, comme aussi de supposer que le pluriel αὐτοῖς = τοῖς ἐν τῷ νόμῳ. Αὐτοῖς = τοῖς φύσει καλοῖς καὶ εὐσεβέσι καὶ δικαίοις. Un décalque barbare donnerait ceci : « Dans la Loi de Moïse, les choses bonnes, justes, religieuses par nature, sont prescrites à ceux qui leur obéissent ». *A ceux qui leur obéissent*, parce que, sur ce point, la Loi mosaïque ne fait que sanctionner la morale naturelle, qui s'*impose* aux Gentils comme aux Juifs mais qui, chez les Juifs comme chez les Gentils, n'est *appliquée, observée que par ceux qui le veulent bien*. Pour comprendre Justin, comme certains écrits du Nouveau Testament, comme les papyrus populaires, il faut s'imposer de suivre scrupuleusement le tour plein d'imprévu et de gaucherie apparente : on s'aperçoit alors le plus souvent qu'il exprime exactement une pensée tout à fait élémentaire.

avant tous ces prétendus philosophes, des hommes bienheureux, justes, chéris de Dieu, qui ont parlé par l'Esprit Saint, et prédit l'avenir par des oracles qui se réalisent aujourd'hui : on les appelle *prophètes*. Seuls ces hommes ont vu la vérité et l'ont révélée aux autres : sans précaution, ni crainte[1], sans ambition de gloire, ils ont dit seulement ce qu'ils ont entendu et vu, alors qu'ils étaient remplis de l'Esprit Saint.... Ce n'est pas par démonstration qu'ils ont parlé[2] : ils étaient, au-dessus de toute démonstration, les témoins accrédités de la vérité[3]. » Mais, chose assez singulière, l'Ancien Testament se trouve ainsi n'avoir guère d'autre valeur bien réelle que sa typologie[4] : les prophètes ont préparé l'avenir sans que le passé paraisse avoir bénéficié proprement de leur inspiration. Le peu d'estime que Justin accorde à la Loi lui rend aisé de pratiquer un large libéralisme à l'égard des Gentils. Il ne fait aucune difficulté d'admettre que la Loi ne sert en rien au salut : elle n'y fait pas obstacle, si on ne prétend pas l'imposer aux autres, voilà tout[5]. De même que les chrétiens n'ont plus besoin de la Loi, Adam, Abel, Hénoch, Lot, Noé, Melchisédech n'ont pas eu besoin de la circoncision, qui n'a été imposée aux Juifs que *pour qu'on pût les reconnaître, le jour où viendrait pour eux le châtiment :* ils n'ont pas pratiqué le sabbat : cependant ils ont plu à Dieu. « Nous savons que les prescriptions imposées à votre peuple pour sa dureté de cœur ne contribuent nullement à la justice et à la piété[6]. » Non

1. Allusion au mot du *Timée*, 28 C, cité *Deuxième Apologie*, X, 6, et preuve nouvelle de la supériorité des prophètes sur les philosophes.

2. Ils n'ont eu besoin de rien démontrer en forme, et ils ont fourni ainsi au christianisme une démonstration. Les chrétiens seuls avancent certaines vérités θείως et μετ' ἀποδείξεως (*Première Ap.*, XX[3]).

3. VII, 1 ; cf. LXXXVII et *alias*.

4. Tout en effet y est symbolique, XLII, 4.

5. Ceci vise les judéo-chrétiens, vis-à-vis desquels Justin définit son attitude, chap. XCII-XCV.

6. XLVI, 6. — Cf. XIX, et surtout XVI, XXI : mêmes explications sur les sacrifices et le temple ; XXII, XLIV, 2, est d'une précision absolue : il y a dans l'Ancien Testament la religion et la morale natu-

seulement elles n'y contribuent pas, mais, si on n'en pénétrait pas la véritable raison, qui a été de mater le peuple juif, on serait exposé à de graves erreurs, et même à blasphémer Dieu. « S'il n'en est pas ainsi, Dieu sera calomnié ; on l'accusera de ne pas avoir eu de prescience, de ne pas enseigner à tous à connaître et à pratiquer la même justice ; (car il y a eu beaucoup de générations d'hommes avant Moïse) et on démentira la parole qui dit que Dieu est véridique et juste, que toutes ses voies sont des jugements, et qu'il n'y a pas d'injustice en lui[1]. »

Préoccupé surtout ici de définir la relation du christianisme au judaïsme, Justin ne parle plus expressément des justes chez les Gentils, de Socrate, d'Héraclite, de Musonius. Mais il ne peut se faire que ses idées aient subi un changement. Son grand souci, c'est que Dieu soit équitable ; Dieu ne peut l'être, s'il ne donne à tous les mêmes commandements, et s'il ne pose pas à leur responsabilité les mêmes conditions. Ce principe, auquel Justin tient si fortement, et qui est, *rationnellement*, celui auquel il s'est le plus attaché, pouvait le mener très loin : il n'y avait plus alors d'autre révélation possible que la révélation naturelle, celle de la raison et de la conscience. Bien entendu, Justin n'a pas tiré cette conséquence : elle eût effacé l'œuvre du Christ, et il n'y a pas de chrétien plus convaincu que Justin. Cependant nous avons vu qu'il semble avoir mis dans l'*Apologie* (VIII) Musonius sur le même rang qu'Héraclite, et l'avoir reconnu comme chrétien[2], comme capable d'être sauvé. Il admet sans doute que les circonstances n'ont pas permis à Musonius

relles ; la typologie ; les mesures rendues nécessaires par la σκληροκαρδία des Juifs.

1. *Dial.*, XLVII, 7. — Allusion au *Deutéronome*, XXXII, 4 ; *Ps.*, XCI, *ib.*, XCII, 5.

2. Il ne le dit pas expressément ; il dit seulement que « ceux qui suivent ces principes » — les principes d'une morale vraie, — « sont voués à la haine et à la mort ». Mais il nomme Musonius avec Héraclite, qu'il a nommé ailleurs avec Socrate.

de connaître la prédication commençante de l'Évangile, et d'être obligé de se prononcer. Car Dieu, dans sa bonté, offre maintenant le salut à l'humanité tout entière; il ne veut plus que quelques génies exceptionnels puissent seuls se sauver. Quant au passé, Justin s'est construit tant bien que mal une philosophie approximative de l'histoire, qui doit surtout répondre aux besoins de son cœur. Les mêmes obligations ont été prescrites à tous les hommes; tous, également doués du libre arbitre, sont capables de les remplir ou de s'y dérober. La Loi n'a pas de valeur morale. Justin ne veut pas jeter par-dessus bord l'Ancien Testament, comme les Marcionites ou les Gnostiques[1]; il le défend avec énergie; mais il n'en a besoin que parce qu'il contient les prophéties. Pourquoi cependant est-ce dans ce petit coin du monde, uniquement en Judée[2], que les prophètes ont paru? Si l'on posait la question à Justin, elle l'embarrassait sans doute moins qu'on ne s'y était attendu, puisque, à ses yeux, l'œuvre des prophètes était toute relative à l'avenir, et qu'on ne voit nulle part qu'il lui attribue une efficacité dans le présent[3]. « Si les prophètes ont annoncé, en un langage voilé, que Jésus-Christ souffrirait, et qu'ensuite il serait Seigneur de toutes choses, *personne cependant ne pouvait le comprendre*, jusqu'à ce qu'il eût convaincu lui-même les Apôtres que ces choses sont prédites réellement dans les Écritures[4]. » Ils n'ont donc assuré, — pas plus que la Loi, — aucune supériorité aux Juifs sur les Gentils. Pourquoi de même toutes les théophanies ont-elles été réservées à la race d'Abraham? Justin les considère comme autant de manifestations du Verbe.

1. Cf. le chap. XXXV du *Dialogue*, où les Marcionites ne sont pas, du reste, nommés; il est difficile de les reconnaître dans les Μαρκιανοί, qui ne peuvent être que des disciples de *Marc*.

2. Car l'exemple d'Hystaspe et de la Sibylle reste exceptionnel, et Justin n'a pas pris la peine de s'expliquer sur ces deux cas.

3. A peine en pourrait-on trouver une trace à la fin du chap. XLVIII, où les enseignements des prophètes paraissent avoir quelque valeur *en eux-mêmes*.

4. LXXVI, 7.

qui a laissé les Gentils sans autre secours que celui de ce verbe partiel qui constitue la raison individuelle, tandis qu'ailleurs il s'est manifesté personnellement à quelques élus. Pourquoi cette différence? Qu'est-ce aussi que cette *foi* d'Abraham qui lui a « été imputée à justice »? Justin ne fournit aucune espèce de réponse aux questions qu'on peut se poser sur ces différents sujets : adversaire résolu du gnosticisme et décidé à maintenir les droits de l'Ancien Testament, il n'a pas réussi à expliquer la place unique que, malgré tout, le peuple juif occupe dans l'histoire, dès qu'on accepte ses *Écritures*.

Il ne serait pas moins évident qu'il n'a pas expliqué l'intervention directe de la Divinité à un moment de l'histoire, si l'on ne se rappelait quel rôle jouaient pour lui, dans cette histoire, Satan et son armée d'anges déchus[1]. Essayons de nous représenter ce que croit voir Justin quand il tourne ses regards vers le passé de l'humanité. C'est un triste spectacle. D'un côté le peuple juif, toujours indocile et entêté, préparant, par des rébel-

1. On a rarement mieux exprimé que ne l'a fait Fontenelle (*Histoire des Oracles*, p. 26, édition L. Maigron), certaines des raisons qui ont conduit les apologistes à donner tant de place à la démonologie dans leurs conceptions : « Le sistème des Chrétiens avoit cela de commode qu'il découvroit aux Payens, par leurs propres principes, l'origine de leur culte et la source de l'erreur où ils avoient toujours été. Ils estoient persuadez qu'il y avoit quelque chose de surnaturel dans leurs Oracles, et les Chrétiens, qui avoient à disputer contre eux, ne songeoient point à leur oster cette pensée. Les Démons, dont on convenoit de part et d'autre, servoient à expliquer tout ce surnaturel. On reconnaissoit cette espèce de miracle ordinaire qui s'estoit fait dans la Religion des Payens ; mais on leur en faisoit perdre tout l'avantage par les Auteurs auxquels on l'attribuoit, et cette voye estoit bien plus courte et plus aisée que celle de contester le miracle mesme par une longue suite de recherches et de raisonnements ». — *Ibid.*, p. 53, Fontenelle a très bien marqué l'objection possible : « Cette soumission et cette crainte n'estoient pas sans fondement, si en effet les Démons donnoient des preuves de leur pouvoir qui fussent au-dessus de la Nature. Enfin le Paganisme, ce culte si abominable aux yeux de Dieu, n'eust été qu'une erreur involontaire et excusable. » Justin n'a jamais déterminé en effet, de manière satisfaisante, la part de responsabilité qui revient aux hommes, et celle qui revient aux démons.

lions sans cesse renouvelées, sa rébellion suprême, son crime inexpiable : le supplice du Sauveur méconnu. De l'autre ce sont les *nations*, vouées à l'ignorance et à l'immoralité[1], depuis que les mauvais anges, victimes eux-mêmes de leur concupiscence, les ont éblouies par leurs prestiges et asservies à l'erreur grossière du polythéisme. Habiles à attiser dans le cœur de l'homme les mauvais désirs, non moins habiles à aveugler son esprit par d'audacieuses contrefaçons de la vérité, ils règnent dans ce monde qu'ils ont perverti au lieu de le gouverner selon le plan divin[2]. Mais le Verbe s'est incarné en Jésus : il a commencé leur défaite : partout où l'on invoque le nom de Jésus, les démons cèdent, épouvantés. Si Dieu ne ruine pas encore leur empire, c'est qu'il patiente, en

1. Car, nous l'avons vu, c'est surtout théoriquement (quoique moins exclusivement que Saint Paul) que Justin se croit forcé de maintenir la possibilité du salut pour les païens exceptionnels qui ont observé la morale naturelle. En fait, il ne lui est pas possible, puisque le règne de la vérité ne commence qu'avec l'avènement de Jésus-Christ, de ne pas juger très sévèrement tout ce qui est antérieur à cette venue. De là des expressions comme celle-ci : « Le Christ a jailli comme une source d'eau vive (allusion possible à Jean IV, 10), venue de Dieu, dans la terre des nations, *vide de la connaissance de Dieu*. » (*Dial.*, LXIX, 6).

2. Cf. particulièrement, *Dial.*, CXVI : « Nous vivions dans la débauche, et, pour tout dire, dans toute sorte d'impureté : par la grâce de notre Jésus, selon la volonté de son Père, nous avons dépouillé tous ces vices impurs dont nous étions revêtus ; le diable, notre adversaire éternel — (Cf. 2e *Ép. aux Thess.* II, 3-4). — « nous poursuit sans cesse et veut nous tirer à lui ; mais l'ange de Dieu, c'est-à-dire la vertu de Dieu, qui nous a été envoyé par Jésus-Christ » (= en Jésus-Christ) — « le tient en respect et l'oblige à s'écarter de nous ». Au chap. XII il semblerait, si l'on isolait les premiers mots de la phrase, que Justin parlât d'une expiation proprement dite : « ... l'eucharistie, que J.-C. notre Seigneur, nous a enseigné à célébrer, en mémoire de la souffrance qu'il a soufferte pour les hommes, purifiés en leur âme de toute méchanceté ». Mais comment s'opère cette purification? Justin continue ainsi : « C'est en souvenir de cette souffrance, que J.-C. notre Seigneur nous a enseigné à faire (ce pain de l'eucharistie), afin que, en même temps, nous rendions grâces à Dieu, pour avoir créé, à cause de l'homme, le monde avec tout ce qu'il contient, et pour nous avoir délivrés de la mort dans laquelle nous vivions, et avoir ruiné les Puissances et Principautés (du mal), d'une ruine définitive, par le moyen de celui qui est devenu passible selon sa volonté ».

faveur des justes que sa prescience a reconnus, et auxquels il laisse le temps de se convertir[1]. Lors du jugement final, Satan sera condamné, avec tous ceux qu'il aura séduits, et jeté avec eux dans l'abîme. Dès maintenant, ses conquêtes sont arrêtées; sa puissance est brisée; il recule. Comment Justin définit-il l'œuvre de la rédemption? « Ce que nous demandons [à Dieu], nous qui croyons en lui, c'est de nous préserver des *étrangers*[2], c'est-à-dire des esprits du mal et de l'erreur, selon la parole prophétique mise dans la bouche d'un de ses fidèles. Voilà qui est évident : c'est bien des démons, — qui sont étrangers à la vénération de Dieu, et que nous adorions autrefois, — que nous supplions Dieu de nous préserver toujours, par l'entremise de Jésus-Christ, afin que, après nous être convertis à Dieu, nous soyons, grâce à lui, irréprochables. Nous l'appelons en effet auxiliaire et rédempteur: les démons mêmes craignent la puissance de son seul nom; aujourd'hui, conjurés au nom de Jésus-Christ, crucifié sous Ponce-Pilate, qui fut procurateur de Judée, ils se soumettent, en sorte que tous peuvent voir par là que son père lui a donné une puissance telle que les démons se soumettent à son nom et à l'économie de sa passion[3]. » Les mêmes idées sont reproduites au chapitre XLV, où il est dit que « le Christ est le fils de Dieu, celui qui était avant Lucifer et avant la terre[4], qui a supporté de s'incarner et de naître de la Vierge de la race de David, afin que, par l'accomplissement de ce dessein divin, le serpent, qui s'est perverti dès l'origine, et les anges qui l'ont imité[5], soient ruinés, que la mort soit méprisée, et que, dans la seconde venue du Christ, elle cesse absolument pour ceux qui croient en lui et dont la vie lui

1. XXXIX.
2. *Ps.*, XVIII, 14.
3. XXXX, 3. — οἰκονομία, au sens chrétien de *plan divin*.
4. *Ps.*, CIX, 3, LXXI, 5.
5. τὴν ἀρχήν, c'est-à-dire dès la création du monde; en séduisant le premier couple. Les anges qui l'ont imité sont ceux qui ont eu commerce avec des femmes, et ont engendré les *démons* (*Deuxième Apol.*, V.)

est agréable ; qu'elle ne soit plus désormais, quand les uns auront été envoyés au jugement et au supplice du feu, qui durera sans fin, et quand les autres vivront impassibles, incorruptibles, inaccessibles à toute peine, immortels. » Ici l'œuvre du Christ est double : il triomphe des démons et donne aux hommes la vie éternelle. Mais ce second effet de sa puissance ne se réalisera pleinement que dans la seconde *parousie* ; pour le moment ce n'est qu'une espérance [1] ; la foi en Jésus donne aux chrétiens l'assurance de l'immortalité [2] ; de même, pour le moment, la puissance des démons est seulement ruinée en principe, elle ne le sera en fait qu'à la seconde *parousie*. Cette réserve faite, l'œuvre du Christ est donc double pour Justin ; elle est physique et morale : « Il a souffert d'être [engendré et crucifié] pour la race des hommes, qui depuis Adam est tombée sous le joug de la mort et de l'erreur du serpent ; chacun d'eux faisant le mal par sa propre faute [3] ». Ce dernier membre de phrase indique la répugnance de Justin à concevoir une faute originelle au sens où on l'admettra depuis Augustin. Il l'a ajouté de peur qu'on ne crût que ce qui précède portait atteinte à l'idée du libre arbitre, qui est pour lui essentielle ; car il continue ainsi : « Dieu, en effet, voulant que les anges comme les hommes, ayant le libre choix de leurs actes, fissent ce qu'il avait rendu chacun capable de faire, a disposé que, s'ils choisissaient ce qui lui plaît, il les conserverait incorruptibles, à l'abri de tout châtiment, et, s'ils devenaient pervers, il punirait chacun à son gré. » La faute d'Adam et Ève ne semble considérée que comme un mauvais exemple. « ... L'Esprit

1. La seconde parousie sera précédée, selon Justin qui est millénariste, du règne de mille ans sur cette terre (Cf. *Dial.* LXXX et suiv.). Il n'importe pas à mon objet d'exposer en détail les idées de Justin sur ce sujet ; elles ne présentent d'ailleurs pas de difficulté sérieuse.

2. C'est à quoi s'applique le membre de phrase : *que la mort soit méprisée.*

3. *Dial.* : LXXXVIII, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ; avec παρά pris au sens de : *selon.*

saint invective les hommes[1], qui deviennent, pareillement à Dieu, immortels et sans passion, quand observant ses commandements, ils sont jugés dignes d'être appelés alors par lui ses fils, et, quand ils se rendent semblables à Adam et Ève, se préparent de même la mort... ainsi il est démontré qu'ils ont été jugés dignes de devenir des Dieux, qu'ils ont été jugés dignes de devenir tous des fils du Très-Haut, et qu'ils doivent être jugés et condamnés *personnellement*, comme Adam et Ève[2]. » A propos de la malédiction que la Loi porte contre les crucifiés, Justin dira : « Cette malédiction n'est pas portée contre le Christ de Dieu, par lequel Dieu sauve tous ceux qui ont commis des actes dignes de malédiction. En effet l'humanité sera trouvée soumise à la malédiction selon la loi de Moïse. Est appelé maudit quiconque n'accomplit pas tout ce qui est écrit dans le livre de la Loi, pour qu'on l'accomplisse (*Deut.* XXVII, 26); or personne ne l'a accompli exactement; vous-mêmes n'oseriez pas me contredire. Les uns seulement ont observé les commandements plus ou moins que les autres. Si donc il apparaît que ceux qui sont soumis à la Loi le sont aussi à la malédiction, pour ne pas avoir tout observé, ne sera-t-il pas plus manifeste encore que toutes les *nations* sont sous la malédiction, elles qui sont idolâtres, qui corrompent les jeunes gens et commettent tous les autres crimes? Si donc le Père de l'univers a voulu que son Christ se chargeât, au profit des hommes de toute race, des malédictions de tous, sachant qu'il le ressusciterait après sa crucifixion et sa mort, pourquoi parlez-vous comme d'un maudit de celui qui a accepté de souffrir ces choses selon la volonté de son père?[3] » Les hommes sont sous le coup des malédictions de la Loi, parce qu'ils ne peuvent accomplir, s'ils sont juifs,

1. Justin commente le *Psaume* LXXXI, 8.
2. Παρ' ἑαυτούς, CXXIV, 4.
3. *Dial.*, XCV. — Ce texte est un de ceux où Justin se laisse aller, sans trop y réfléchir, à considérer comme chose qui va de soi une certaine supériorité des Juifs sur les Gentils.

toutes les prescriptions de la Loi, s'ils sont Gentils, toutes les obligations de la morale naturelle : le Christ s'est chargé de ces malédictions. Justin, dans ce qui nous reste de lui [1], n'a pas précisé davantage la signification de la rédemption.

En quoi consiste donc le christianisme, et qu'a-t-il apporté de nouveau par rapport au passé ? On peut le conclure d'une phrase du chapitre XLVII où Justin termine ses réflexions sur le judéo-christianisme. Il condamne et rejette, on le sait, ceux d'entre les Judéo-chrétiens qui veulent imposer aux Gentils le fardeau de la Loi. « Si au contraire, par faiblesse d'esprit, ils veulent observer tout ce qu'ils peuvent observer encore des préceptes de Moïse [2], que nous savons avoir été prescrits à cause de la dureté de cœur du peuple [juif], en y ajoutant l'espérance dans le Christ et les œuvres éternelles de la justice et de la piété [3], s'ils consentent à vivre avec les chrétiens et les fidèles, comme je le dis, sans leur prêcher de se faire circoncire à leur exemple, d'observer le sabbat, et toutes les ordonnances analogues, je déclare qu'il faut les accepter et entrer en société avec eux sans restriction, en les traitant comme des parents et des frères. » Ainsi, en morale, rien à proprement parler de nouveau [4]. Par les mots : « Espérer en Christ », Justin résume les vérités dogmatiques proprement chrétiennes qui ressortent de l'enseignement de Jésus : ce qu'il nous a révélé de sa divinité, de sa relation avec le Père, de son rôle futur comme Messie et Souverain Juge ; les pratiques chrétiennes

1. J'ajoute cette réserve, parce que Justin, avec ses habitudes d'improvisation, de composition lâche, ne présente jamais ses idées qu'incomplètement, successivement, et nous ignorons si telle partie, — telle digression imprévue, — du *Syntagma* par exemple, si nous la possédions, ne nous révèlerait pas quelque élément à peu près ignoré de sa doctrine. — C'est encore uniquement aux démons qu'il est fait allusion à la fin du chap. XLIX du *Dialogue* où Justin parle la κρυφία δυναμις du Christ crucifié.

2. Il en est maintenant, — vient de dire Justin, — que les Juifs eux-mêmes ne peuvent plus observer, depuis la destruction de Jérusalem.

3. Autrement dit : la morale naturelle.

4. Il ressort cependant, nous le verrons, de certaines parties de l'*Apologie*, que ce n'est pas là toute la pensée de Justin.

du baptême et de l'eucharistie. Cela, c'est la Vérité d'essence supérieure, telle que le Verbe seul peut la communiquer. On verra que Justin, si simple que soit sa doctrine, ne redoute aucunement que cette simplicité en diminue le caractère unique et la nouveauté, si l'on ne néglige pas de remarquer qu'il mentionne expressément, — sans y insister d'ailleurs, — la descente de Jésus aux enfers [1]. Il accuse les Juifs d'avoir retranché des prophéties de Jérémie le texte suivant : « Le Seigneur, le Dieu saint d'Israël, s'est souvenu de ses morts, de ceux qui sont couchés sous la terre du tombeau, et il est descendu vers eux, pour leur apporter la bonne nouvelle, la nouvelle du salut. » Le Christ en effet non seulement apporte aux hommes des enseignements auxquels la raison n'aurait pu s'élever, mais, sur tout le reste, c'est lui qui donne la *certitude*. Cette dernière affirmation est celle que Justin, étant donné le caractère de l'ouvrage, a surtout mise en lumière dans l'*Apologie*. Il la reproduit dans *le Dialogue* : « Je suis d'avis qu'il ne faut pas plus suivre les hommes que les enseignements humains, mais Dieu et les enseignements qui viennent de lui [2]. » Sans parler des grâces particulières que Dieu accorde aux chrétiens, — car l'esprit de prophétie, éteint désormais chez les Juifs, agit encore chez eux et Justin lui-même revendique à plusieurs reprises un don spécial qu'il a reçu pour l'explication des Écritures [3], — le christianisme appa-

1. LXX, 4.
2. XLVIII, 4.
3. LXXXVIII : « L'on peut voir parmi nous des hommes et des femmes qui possèdent des charismes de l'Esprit de Dieu ». Justin commente ainsi la prophétie de *Joël*, II, 28-9 : « Il y a chez nous, jusqu'à maintenant, des charismes prophétiques; c'est pourquoi vous devez comprendre vous-mêmes que ceux qui autrefois appartenaient à votre race nous ont été transférés », *ib.*, LXXXII. — LVIII, 1 : « Je vais vous citer les Écritures; je ne désire pas étaler des discours composés avec le seul secours de l'art; je n'ai pas d'ailleurs un talent qui en soit capable; mais j'ai une *grâce* qui m'a été donnée par Dieu et qui seule me fait comprendre les Écritures; à cette grâce j'invite tout le monde à participer gratuitement et indistinctement ». D'autre part, Justin montre qu'il n'est pas étranger à toute concupiscence de l'esprit en se faisant

raît donc comme destiné à remplacer la philosophie, parce qu'il est accrédité par Dieu. C'est pour afficher cette prétention que Justin continue à porter le manteau. Tryphon s'y trompe d'abord, mais Justin le désabuse, en lui racontant aussitôt, avec ses années d'expérience, la conversion qui les a terminées. Après avoir entendu le vieillard, après qu'un feu divin se fut allumé dans son âme, et qu'il se fut épris d'amour pour les prophètes, amis du Christ, il demeura convaincu que le christianisme était « la seule philosophie sûre et profitable. » Ainsi donc, lorsqu'il se proclame avec tant d'insistance *philosophe*, nous devons entendre en réalité qu'il veut se proclamer *chrétien*.

V. — Le « Credo » de Justin. Son « Canon ». Sa connaissance de la philosophie grecque.

Mais pourquoi cette manière de se proclamer chrétien? Est-ce seulement une tactique? un artifice pour attirer les Gentils? Tout au moins n'est-ce rien de plus qu'une reconnaissance persistante pour les services que la philosophie a rendus aux hommes, avant l'avènement du christianisme; une survivance d'admiration attendrie? Ou bien Justin se sent-il encore philosophe, et travaille-t-il, consciemment, à combiner avec la foi chrétienne un apport de provenance philosophique? S'il n'y travaille pas de parti pris, dans quelle mesure peut-on dire qu'il reste dominé par son éducation ancienne, et qu'il transmue, sans qu'il s'en doute, les dogmes chrétiens en une philosophie? C'est la seconde question que je me suis proposé d'examiner.

Pour pouvoir apprécier exactement si Justin a en effet introduit dans le christianisme certaines idées ou une méthode philosophique, il faudrait d'abord avoir résolu

répondre par Tryphon : « Il me semble que tu parles ironiquement, quand tu prétends ne pas posséder le talent et l'art du discours ». Chap. LXVIII, 2, il insiste sur les *longues études* qu'il a faites pour parvenir à cette connaissance des Écritures.

trois questions préalables, sur lesquelles la lumière ne peut pas toujours se faire aussi complètement qu'on le souhaiterait. Quel est le *credo* de Justin? J'entends, — pour la distinguer de ses opinions ou de ses interprétations particulières, — la somme de vérités qu'il a prises à son compte, au jour de sa conversion, par le fait seul qu'il devenait chrétien, en s'interdisant désormais de les discuter. — Quels livres renferment pour lui ces « enseignements divins, » dont on ne peut faire aucune comparaison avec les doctrines humaines, ou, en d'autres termes, en termes techniques, quel est son *canon des Écritures*? — Enfin cette philosophie profane, à laquelle nous voulons savoir s'il a fait des emprunts, conscients ou inconscients, dans quelle mesure paraît-il l'avoir connue, approfondie?

Le *Credo* de Justin peut se reconstituer assez sûrement, sinon en sa *forme*, du moins en la teneur de ses principaux articles, d'après l'*Apologie* et le *Dialogue*. Il comprend [1] : la foi en un Dieu créateur et maître de l'Univers; en Jésus-Christ, notre didascale [2] et notre Sauveur; fils du Dieu véritable; premier-né de toute création; qui s'est incarné, par l'intermédiaire d'une vierge; qui a été crucifié, sous Ponce-Pilate; est mort; est ressucité; remonté aux cieux, d'où il reviendra juger tous les hommes depuis Adam. Les fidèles lui rendent un culte en *second lieu*, ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ; au troisième rang, ἐν τρίτῃ τάξει, vient l'Eprit prophétique ou l'Esprit saint, qui a annoncé par les prophètes tout ce qui a rapport à Jésus. Les chrétiens reçoivent le baptême, au nom de Dieu, père et maître de toutes choses, de Jésus-Christ, notre Sauveur, et du Saint-Esprit. L'Eucharistie n'est pas reçue comme un pain commun (c'est-à-dire ordinaire), et une boisson commune. « Car de même que Jésus-Christ, notre Sauveur, incarné par le Verbe

1. Les textes ont été réunis dans Hahn, *Bibliothek der Symbole* : je cite d'après la 3e édition, Breslau, 1897, p. 4-5. J'ajoute les textes relatifs au baptême et à l'eucharistie (*Première Apologie*, LXV, LXVI).

2. Je ne puis traduire *maître* (pour ne pas faire confusion avec δεσπότης).

de Dieu, a pris une chair et un sang pour notre salut, ainsi nous avons appris que la nourriture bénie par la prière [formulée] en une parole qui vient de lui[1], de laquelle se nourrissent notre sang et notre chair κατὰ μεταβολήν, est la chair et le sang de Jésus incarné. »

La religion à laquelle Justin a adhéré de toute son âme est une religion révélée; c'est parce qu'elle vient de Dieu, et non des hommes, qu'il y croit. Quels sont donc les livres qui contiennent cette révélation? Ce sont d'abord, — sur ce point il n'y a aucune obscurité, — ceux de l'Ancien Testament. Ce qui en fait pour Justin le prix inestimable, c'est, nous le savons, qu'ils contiennent les prédictions relatives à Jésus-Christ, à sa mission divine, à la Nouvelle-Alliance. La *Loi* n'intéresse pas Justin; ce sont les *Prophètes* qui l'intéressent. Mais ces prédictions, qui furent d'abord exprimées en un style volontairement obscur, sous des formes symboliques, et dont le sens est si difficile à pénétrer que Justin insiste sans cesse, dans le *Dialogue*, sur la nécessité d'avoir une méthode exacte pour les comprendre, et l'impossibilité même de posséder cette méthode sans le secours d'une sorte de charisme, ces prédictions n'ont elles-mêmes de valeur que parce qu'elles se sont réalisées. C'est à la lumière de l'histoire que s'éclaire le mystère des prophéties. La vie réelle de Jésus déroule tous les événements qu'annonçait allégoriquement l'Écriture et rend celle-ci intelligible. Or, comment connaissons-nous cette vie? comment la connaissaient les chrétiens de 150? Non plus directement, par des témoignages de contemporains; mais par des récits écrits. Ceux qui concentraient dans les prophéties toute la substance utile de l'Ancien Testament, et ne pouvaient justifier ces prophéties elles-

1. Justin cite aussitôt après la formule : Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησιν μου, τοῦτ' ἐστὶ τὸ σῶμά μου, qui se rapproche de Luc (XXII, 19-20); et la formule τοῦτ' ἐστὶ τὸ αἷμά μου, premiers mots de celle qui est dans Mathieu (XXVI, 28). — Je ne traduis pas les mots κατὰ μεταβολήν, mot à mot, *par transformation*, pour ne pas préjuger du sentiment de Justin sur la nature de l'Eucharistie.

mêmes que par les faits de la vie de Jésus, avaient évidemment besoin de donner à ces faits une certitude au-dessus de toute discussion, et par conséquent ils ne pouvaient manquer d'en venir à *canoniser* les livres dans lesquels ces faits étaient contenus. Il ne faut donc pas trop ergoter sur les termes différents que Justin emploie, quand il parle d'une part de l'*Ancien Testament*, et de l'autre des *Évangiles*, ou quand il cite des *paroles* de Jésus, et des *événements* de sa vie. Ces différences existent; elles sont naturelles; il n'est pas surprenant que le terme αἱ Γραφαί, *les Écritures*, créé pour l'Ancien Testament, y soit resté longtemps en quelque sorte attaché; qu'on ne se soit pas habitué tout de suite à l'employer pour les *Évangiles*. Mais pour prouver que, pratiquement, le *canon* de Justin ne se borne pas exclusivement à l'Ancien Testament, il suffit d'un seul texte; le texte de l'*Apologie*[1] où nous apprenons qu'on lit le dimanche, au service divin, « les Mémoires des Apôtres ou les écrits des Prophètes. » Les églises que connaît Justin, — l'église romaine tout d'abord, puisque l'*Apologie* a été écrite à Rome, — ne font aucune différence entre les évangiles[2], et les prophètes; elles choisissent également dans les uns et dans les autres la lecture édifiante qui précède l'homélie[3]. En outre, dans le XXVIIIe chapitre du même ouvrage, pour faire une allusion manifeste à l'*Apocalypse*[4], qu'il attribue ailleurs à Jean « un des apôtres du Christ », Justin se sert de l'expression, *d'après nos écrits*, ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων, qui se rapproche déjà beaucoup de celle de γραφαί. Enfin, s'il n'a pas employé le mot γραφή en parlant des Évangiles, il a dit, sans hésiter : *il est écrit*, γέγραπται, non pas seulement en parlant d'un dialogue entre Jésus et

1. I, 67.

2. I, 66, οἱ γὰρ ἀπόστολοι, ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ'αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἅ καλεῖται εὐαγγέλια..., — et 67, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων ἢ τὰ συγγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγιγνώσκεται.

3. Le mot *homélie* n'est pas dans Justin.

4. En citant les noms de l'esprit du mal. — Pour l'attribution à Jean, cf. *Dial.*, LXXXI, 4.

Pierre (*Mathieu XVI, 15-18*)[1], mais encore en parlant d'une simple affirmation du rédacteur : « alors ils comprirent qu'il leur avait parlé de Jean le Baptiste. » (*Mathieu* XVII, 11-13)[2]. On peut donc dire que le *canon* de Justin comprend, outre l'Ancien Testament, l'Apocalypse et ce que Justin appelle « Mémoires des Apôtres[3] », ou « Mémoires des Apôtres et de leurs disciples[4] », ou « Évangiles[5] ».

En dernier lieu, quelle connaissance Justin avait-il de la philosophie grecque? Faut-il dire, avec Geffcken[6], qu'il ne connaît ni le stoïcisme ni le platonisme directement? Faut-il au contraire prendre à la lettre l'apostrophe que Justin lui-même se fait adresser par Tryphon au début du *Dialogue*? « Φιλόσοφε, χαῖρε ; philosophe, bonjour. » La vérité

1. *Dial.*, C, 4.
2. *Dial.*, XLIX.
3. *Première Ap.*, LXVI et alias.
4. *Dial.*, CIII, 8.
5. *Première Ap.*, LXVI. — Quels sont ces Évangiles? Mathieu sûrement; très probablement aussi Marc et Luc, si l'on tient compte de la formule du *Dialogue* qui ne mentionne plus seulement les Apôtres, mais aussi *leurs disciples*. — Il n'est pas de mon intention d'étudier ici les différences que présentent les citations de Justin avec le texte reçu de nos Évangiles. Un assez grand nombre peut avoir pour origine la tendance à rendre plus accessible, à des lecteurs profanes, l'intelligence de ces citations; c'est cette même tendance qui porte Justin à employer plus fréquemment, au lieu du terme propre *Évangiles*, la paraphrase *Mémoires des Apôtres*. Mais cette explication ne suffit pas à rendre compte de tout. Il se peut que certaines des citations *composites* qui mêlent les textes synoptiques, représentent un essai d'*harmonie* antérieur au *Diatessaron* de Tatien, que Justin en soit ou non lui-même l'auteur. — On ne nie pas, en général, et on ne peut guère nier, que Justin ait connu aussi le 4e Évangile; il ne le *cite* pas comme les autres; cela implique-t-il qu'il ne lui attribue pas la même autorité? Je reprendrai la question en parlant du *Logos*. — Il paraît difficile encore de ne pas admettre que Justin utilise au moins un autre Évangile, en dehors des 4 canoniques (*Évangile de Pierre*?); il connaît les *Épîtres* de Paul, authentiques ou non; en particulier l'*Épître aux Romains* et l'*Épître aux Hébreux*; probablement aussi les *Actes*; rien n'implique dans les allusions qu'il fait aux *Épîtres* et à ce dernier livre, qu'il leur donne une valeur canonique, ce qui ne veut pas dire que Paul n'ait pas été pour lui une très grande autorité; toutefois il a suivi une voie tout autre que Saint Paul.
6. P. 103.

est sans doute entre ces deux extrêmes. Comment Justin a-t-il procédé, pour se mettre au courant des systèmes? D'abord, — selon la manière habituelle à toutes les époques de l'antiquité, — par l'enseignement oral; en fréquentant les *écoles*. C'est ce que nous apprend le début du *Dialogue*, où tout ne doit pas être pris à la lettre, mais où nous avons vu que les grandes lignes du récit peuvent être regardées comme exactes. La caractéristique que Justin donne de chaque école est, il est vrai, très superficielle, et même parfois un peu surprenante. Il est difficile de démêler dans quelle mesure la faute en revient à Justin, dans quelle mesure à ses maîtres. Nous ignorons absolument ce que pouvait être, en réalité, l'enseignement du stoïcisme, du platonisme et du pythagorisme, à cette époque très éclectique, dans une petite ville de province[1]. Il est donc loisible de supposer que l'érudition philosophique de Justin était peu étendue et encore moins profonde. Est-ce une raison suffisante pour lui refuser même le mérite d'avoir lu tout au moins quelques dialogues de Platon? Incontestablement, presque toutes les citations que Justin en a faites[2] se rapportent à des passages très connus, à des formules devenues courantes. Mais il n'était pas malaisé, au IIe siècle, de se procurer des exemplaires des dialogues. Que Justin n'ait pas pris cette peine, cela est tout à fait improbable de la part d'un esprit aussi sincère que crédule. Que le même homme qui, avec une conscience presque pédantesque, veut mettre ses lecteurs païens au courant du contenu de la Bible, qui bourre de citations des chapitres entiers de l'*Apologie* et du *Dialogue*, ait dédaigné, pendant sa période philosophique, d'ouvrir la *République* ou le *Timée*, et s'en soit tenu à feuilleter un *florilège*, c'est contre

1. En admettant, comme je le crois, que les mots ἐν τῇ ἡμετέρᾳ πόλει, *Dial.*, II, 6, ne peuvent s'appliquer naturellement qu'à Naplouse.

2. Geffcken, *ib.*. La citation du *Timée*, 36 B.-C. : ἐχίασεν αὐτόν ἐν τῷ παντί (*Ap.*, I, LX), ne peut cependant (malgré la référence à Stobée, I, 358, W.) passer pour un de ces lieux communs qui courent partout; (exemples : αἰτία ἑλομένου, *Rép.* 617 C., ou εὑρεῖν τε ἔργον, *Timée*, 28 C.).

toutes les vraisemblances morales. Les livres de Justin révèlent avec une limpidité parfaite les traits principaux de son caractère. On n'a pas de peine à se figurer comment il travaillait; on le voit aisément, pendant sa période d'initiation, *bon élève* entre tous, zélé jusqu'à devenir gênant, questionneur jusqu'à devenir indiscret; sorti de l'école, le dernier sans doute, et en discutant encore avec son maître, si celui-ci n'est pas lassé de son insistance, il rentre dans sa chambre et passe encore une partie de la nuit avec ses livres. La fréquentation assidue de maîtres médiocres, une assez grande abondance de lectures mal digérées, voilà ce dont nous pouvons faire crédit, je crois, à la bonne volonté de Justin. A-t-il continué ces lectures après sa conversion? S'en est-il tenu dès lors à son acquis? Il est impossible de le dire. L'essentiel est d'ailleurs, en examinant quelques-unes de ses principales doctrines, de constater s'il y entre un apport philosophique, et si cet apport est de bonne qualité.

VI. — La doctrine de Justin sur Dieu le Père.

On peut, en tout cas, trancher assez aisément une question préalable, que j'ai plusieurs fois déjà posée. Si cet apport existe, on est en droit d'affirmer qu'il est inconscient. Car Justin a déclaré lui-même[1] que les doctrines de Platon ne sont pas contradictoires[2] à celles du christianisme, mais qu'elles ne lui sont pas de tout point semblables. Il avait donc réfléchi à leurs différences, et il n'a certainement pas voulu, de parti pris, compléter ou éclaircir le *Credo* par le platonisme. Tout ce qu'on peut se demander, c'est si son esprit, accoutumé au platonisme, n'a pas interprété dans un sens platonicien les croyances auxquelles il s'était converti.

On a voulu retrouver l'influence du platonisme dans la

1. *Deuxième Ap.*, XIII, 2.
2. ἀλλότρια.

conception que Justin, devenu chrétien, paraît se faire du Dieu suprême. C'est, dit-on[1], un Dieu transcendant, où il est difficile de reconnaître le Dieu de l'Ancien Testament, qui intervient sans cesse dans l'histoire. Il est certain que Justin n'a plus la même idée de Dieu que les rédacteurs de certaines parties de la Bible; mais tous les chrétiens un peu réfléchis, et les Juifs un peu cultivés de son temps lui ressemblaient en cela. Trouvons-nous dans sa doctrine des particularités qui ne s'expliquent que par un attachement persistant à la philosophie?

Le début du *Dialogue* nous permet de retrouver, — avec quelques précautions, — la conception de la divinité que Justin avait acceptée pendant sa période platonicienne. Il en donne, à la demande du vieillard, une définition toute métaphysique[2] : « Dieu est ce qui est toujours semblable à soi-même, immuable, et cause de l'être pour tout le reste. » Cette définition est répétée et développée un peu plus bas, avec mention expresse de la transcendance : « L'œil de l'esprit nous a été donné pour contempler, par sa propre transparence, l'être véritable qui est la cause de tous les intelligibles, qui n'a ni couleur, ni forme, ni grandeur, ni rien de ce que l'œil du corps perçoit; mais qui est aussi un être, ainsi que le dit Platon, un être *au delà de tout être*, qu'on ne peut ni exprimer ni formuler, mais qui est seul beau et bon, et que fait apparaître immédiatement, dans les âmes bien nées, une affinité de nature et le désir qu'elles ont de le voir.[3] » Cet être, qui est au delà de toute essence, ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, c'est l'idée du Bien platonicienne. Mais on peut donner plus d'une interprétation de la théorie des idées; on peut l'incliner au théisme ou au panthéisme. Il ne peut être douteux, que, même avant sa

1. Telle est notamment la thèse de Pfættisch.

2. III, 5.

3. IV, 1. Le texte s'inspire au début du *Phédon* (65 E-66 A) et à la fin de la *République* (509 B). La citation est libre, et il est un peu subtil de penser que Justin omet (Pfættisch, p. 19) intentionnellement les mots οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, qui, dans le texte de Platon, précèdent les mots ἐπέκεινα πάσης οὐσίας, pour atténuer le sens de ces derniers.

conversion, Justin ne la considérât comme un théisme. Si cela ne ressort point des deux définitions du chapitre III et du chapitre IV, il ne faut pas oublier que, dans ces chapitres, composés assez gauchement à la manière du dialogue socratique, il y a un arrangement manifeste; les nécessités de la composition dramatique, la loi des contrastes amènent les interlocuteurs à pousser à l'extrême l'opposition de leurs doctrines; le vieillard ne peut être considéré comme un représentant authentique du christianisme selon Justin, puisqu'il ne professe que dédain pour la philosophie, et Justin, par compensation, s'est attribué à lui-même un platonisme plus strict qu'il ne l'a peut-être jamais professé. Dans sa conversation avec Tryphon, Justin, en effet, s'exprime toujours comme si la question de l'existence de Dieu, de son unité et de sa providence, était la seule qui fût digne d'occuper les philosophes. Il accepte parfaitement le sentiment de Tryphon[1], qui croit que la philosophie consiste uniquement en recherches περὶ μοναρχίας καὶ περὶ προνοίας. Assurément, c'est Justin chrétien qui parle, mais Tryphon ne sait pas encore qu'il est chrétien, et le tient pour un véritable philosophe. Il est donc vrai que Justin a pris au mot toute l'exposition du *Timée*, et a identifié sans hésiter le Démiurge et l'idée du Bien. C'est ce qui semble ressortir aussi de la plupart des passages où, dans l'*Apologie*, il a fait intervenir la doctrine platonicienne[2]. La notion d'un Dieu unique, d'un Dieu vivant, créateur du monde, qui le gouverne par sa Providence, paraît toujours, dans le langage de Justin, une chose si évidente qu'on ne peut croire qu'il ne la possède que depuis sa conversion; il la doit à la raison, elle est pour lui une ἔμφυτος δόξα. Ainsi, dès sa période philosophique, Justin ne semble pas avoir eu sur la divinité une

1. I, 3.

2. Notamment dans la *Première Apologie*, LX, où évidemment il fait se correspondre le Père et le Fils (ou Verbe) de la doctrine chrétienne d'une part, de l'autre le Démiurge et l'âme du monde de Platon. Je reviendrai d'ailleurs sur les difficultés qu'implique ce texte.

pensée très cohérente; cette pensée présentait déjà la complexité et la sorte de contradiction qu'on y peut remarquer après qu'elle est devenue chrétienne. Justin s'était nourri également de la *République* et du *Timée*, sans imaginer un moment que chacun de ces deux dialogues pût paraître révéler un aspect différent de la doctrine platonicienne. Son platonisme, de plus, était celui du temps; il était éclectique, et, fidèle au *Timée* sur l'article de la création, il pouvait être teinté de stoïcisme sur l'article de la Providence.

Converti, Justin trouvait, dans les livres les plus anciens de l'Ancien Testament, un Dieu personnel, vivant, auquel une interprétation littérale pouvait attribuer une forme sensible et certaines de nos passions. Mais, dans les plus récents, dans ceux auxquels il s'attachait de préférence, — dans les écrits des prophètes, — la divinité lui apparaissait plus épurée, et étrangère à toute imperfection humaine. Le progrès des idées morales entraînait nécessairement un progrès parallèle des conceptions métaphysiques. Le Dieu d'Isaïe, qui n'a plus besoin d'offrandes ni de sacrifices, qui ne veut d'autre culte que la pratique des vertus, ne peut plus être conçu par un esprit réfléchi et soucieux de quelque logique que comme immatériel. La lecture des évangiles non seulement suggérait à Justin la même notion élevée de la divinité, mais elle lui fournissait des textes qui paraissaient nier toute communication directe entre nous et le *premier* Dieu[1]. *Personne ne connaît le Père que le Fils et ceux à qui le Fils l'a révélé*; cette parole de Mathieu (XI, 27) est citée dans l'*Apologie*[2]. Le quatrième Évangile, a été connu par Justin, qui n'a pas pu ignorer le verset I, 18 : *Personne n'a jamais vu Dieu.* Il n'est pas absolument sûr, mais il est probable que le souvenir de ce verset se retrouve au chapitre CXXVII du *Dialogue*[3]. La démonstra-

1. Expression qu'on peut presque employer, puisque le Verbe est, pour Justin, un *Second* Dieu.

2. LXIII, 3.

3. § 4. οὔτε οὖν Ἀβραάμ, οὔτε Ἰσαάκ, οὔτε Ἰακώβ οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα.

tion de la divinité de Jésus se fonde pour Justin sur deux arguments principaux : le rôle que joue le Verbe dans la Création, et l'attribution à ce même Verbe des théophanies de l'Ancien Testament; toute cette démonstration remplit une grande partie du *Dialogue*. Il semble que, quand il éloigne Dieu le plus possible du monde, Justin soit surtout guidé par la pensée de justifier l'existence du Verbe. Comme il impute le mal moral uniquement à la défaillance de l'homme, et qu'il est aussi éloigné que possible de l'attribuer à l'influence de la matière, considérée comme mauvaise en elle-même, il n'est, en réalité, préoccupé de le séparer de la matière que pour le distinguer des idoles vulgaires, fabriquées de bois et de métal, ou du Dieu immanent des stoïciens, qui se résorbe dans le chaos primordial lors du renouvellement du monde par la conflagration finale[1].

Je ne crois donc pas très exagéré de soutenir que Justin ne construit son concept de la divinité que d'après un idéal *moral* et *religieux*; qu'il ne se place point à un point de vue proprement métaphysique; qu'il n'examine le problème de la transcendance que sous son aspect théologique. Il reste assurément du platonisme dans son langage, mais ces formules platoniciennes, dont il revêt sa pensée, étaient un peu le bien commun de tous. Dans l'*Apologie*, ce qui lui importe avant tout, c'est de définir Dieu comme la perfection morale, pour mettre un abîme entre lui et ces divinités auxquelles on prête tant d'aventures scandaleuses, et comme immatériel, pour qu'on ne puisse pas le confondre avec les idoles. Sa première profession de foi, et celle qui ressemble le plus à un *sym-*

1. *Première Ap.*, XX, 2, ἀναλύεσθαι εἰς πῦρ. On voit par cette phrase que Justin interprète au fond le stoïcisme dans le sens d'un théisme ; le Dieu stoïcien est pour lui personnel, sans être éternel. Un esprit aussi religieux que Justin devait être disposé d'avance à prendre à la lettre les expressions de ceux qui s'exprimaient sur la divinité, comme par exemple Epictète, en des termes qu'un chrétien n'eût pas désavoués, tant qu'on n'en ramenait pas expressément la signification aux principes du système.

bole[1], commence par le qualifier de l'épithète « le plus véritable, τὸν ἀληθέστατον, » pour l'opposer aux démons dont il est question dans le chapitre précédent, et continue en l'appelant « père de la justice, de la tempérance, et de toutes les autres vertus, et pur de tout mélange de mal », ce qui a pour conséquence qu'il veut un culte pur[2]. Quand il expose ensuite que ce Dieu a créé le monde par bonté, à cause des hommes, il se rencontre sur le premier point avec Platon, et sur le second avec le stoïcisme; il n'ignore pas cette concordance, mais il trouve dans la Bible de quoi se dispenser de recourir à la philosophie. L'insistance avec laquelle il proclame la toute-puissance de Dieu est motivée par le désir de rendre croyable la résurrection[3]. En célébrant sa providence, à laquelle rien n'échappe, il n'oublie certainement pas les litanies du stoïcisme, mais il n'a plus besoin de s'en inspirer. Quand il maintient que l'œuvre divine est immuable aussi bien qu'éternelle, qu'elle est supérieure à toutes les choses changeantes[4], il entend proscrire toute conception anthropomorphique ou idolâtrique du Dieu suprême. Il est à noter que dans le chapitre où ses expressions sont le plus proches du platonisme[5], il critique expressément la théologie stoïcienne; par contre, il garde sur celle de Platon un silence qui suffit à prouver que, comme toujours, il maintient une distance entre les deux écoles: il ne dépend plus directement de Platon; il reste cependant en accord avec lui, en le complétant.

Mais il se soucie tellement peu de *transcendance*[6] au sens rigoureux du mot, que, quoi qu'il attribue, — nous

1. *Première Ap.*, VI.
2. *Ib.*, X.
3. *Ib.*, XIX.
4. XX, 2; XIII, 4.
5. XX, 2.
6. Justin ne laisse nulle part entendre qu'il ait connu Philon directement; ce qui, dans sa doctrine du Dieu Père, est peut-être le plus philonien, c'est l'insistance avec laquelle il répète que Dieu n'a pas de *nom* (cf. Bréhier, p. 76, d'où il résulte que Philon s'est préoccupé expressément de concilier l'idée d'un Dieu *abstrait* et celle d'un Dieu *actif*; on ne voit pas que Justin en ait jamais eu souci).

allons le voir, — l'exécution du plan créateur au Verbe, il n'a aucunement l'intention de nier, ou même de voiler toute intervention du Père dans la création. La preuve en est que très nombreux sont les textes de l'*Apologie* où, simplifiant les choses et soucieux d'enseigner seulement le monothéisme et la doctrine de la création, Justin paraît confondre le Dieu père et le Démiurge[1]. Comment, s'il avait eu une répugnance à les rapprocher, aurait-il pu en venir, pour retrouver chez Platon un emprunt à la Bible mal comprise, à interpréter le texte du *Timée* sur l'âme du monde de telle façon que le Démiurge platonicien est identifié avec le *Père* des chrétiens, et l'âme du monde avec le Verbe[2]? Ailleurs, il est vrai, il s'exprime tout autrement, et le texte qui traduit sans doute le plus exactement sa pensée est celui du chapitre LXIV de la *Première Apologie*, où il distingue entre la *conception* et l'*exécution* de la création. Mais ce texte même, bien interprété, n'isole pas strictement le Dieu Père de l'exécution[3].

Justin a donc pour objet de séparer Dieu du monde et

1. *Première Ap.*, VIII, X, XIII. Ce dernier texte notamment réunit, d'une manière caractéristique, l'œuvre de la création et celle de la Providence. — Cf. aussi le curieux fragment du *Contre Marcion* rapporté par Irénée, IV, 6. ὅτι αὐτῷ τῷ Κυρίῳ οὐδ' ἂν ἐπείσθην ἄλλον θεὸν καταγγέλλοντι παρὰ τὸν δημιουργόν. Le démiurge ne peut être ici que le Père.

2. *Première Apol.*, LX ; *Timée*, 36, B-6. Il ne faut pas, du reste, conclure de ce texte trop de choses, car Justin, — c'est par là que se trahit la médiocrité de son esprit, — *a l'habitude de concentrer exclusivement son attention* sur chacun des problèmes qui l'occupent successivement, et d'oublier, tandis qu'il les résout, leur relation avec les autres. Ici il veut dépister un emprunt de Platon à la Bible ; il ne se demande pas s'il ne fait pas tenir au *Père* une autre place que celle qu'il lui attribue habituellement, pas plus qu'il ne se demande si, en identifiant le Verbe et l'âme du monde, il ne risque pas de rendre le Verbe *immanent* au monde.

3. Il faut remarquer d'abord, que, comme le texte précédent, celui-ci ne fait pas partie d'un exposé systématique de la création ; il est amené par une interprétation allégorique de la filiation d'Athéna, comparée à celle du Verbe. Καὶ τὴν Ἀθηνᾶν δὲ ὁμοίως πονηρευόμενοι θυγατέρα τοῦ Διὸς ἔφασαν, οὐκ ἀπὸ μιξέως, ἀλλ' ἐπειδὴ ἐννοηθέντα τὸν θεὸν διὰ λόγου τὸν κόσμον ποιῆσαι ἔγνωσαν. De plus, il est douteux que διὰ λόγου se rapporte à ποιῆσαι ; Justin aurait dit plutôt, s'il avait construit ainsi, διὰ τοῦ λόγου ; il semble préférable de construire ἐννοηθέντα διὰ λόγου.

de la matière, mais il ne pousse pas ce souci jusqu'à le reléguer, inactif et dédaigneux, dans une froide transcendance. La transcendance, — si l'on tient au mot, — consiste pour Justin, non point en ce que le Dieu Père n'exerce pas d'action sur le monde, mais en ce qu'il ne se révèle pas directement aux hommes. C'est ce que montre bien le *Dialogue*, dans tout le long développement consacré aux théophanies de l'Ancien Testament. Toute cette discussion répond à une exigence de Tryphon, qui, au chapitre LV, a demandé à son interlocuteur de prouver « qu'il y a un autre Dieu que le Créateur de toutes choses. » Pour retrouver ce Dieu dans l'Ancien Testament, Justin doit nier que ce soit le Père qui se soit montré à Abraham ou à d'autres patriarches. C'est ce qui le conduit à dire que « Dieu demeure toujours dans les espaces[1] supra-célestes », que « le père et créateur de l'univers n'a jamais quitté sa demeure supra-céleste, pour apparaître dans un petit coin de la terre[2]. » Ce dernier passage est important, parce que Justin dit qu'aucun homme doué d'intelligence n'oserait prétendre le contraire; il regarde comme une notion de sens commun que le Dieu souverain ne peut être *vu*; et cela montre le lien entre sa pensée chrétienne et sa pensée philosophique de jadis. Il serait donc inexact de pousser la thèse que je soutiens ici jusqu'à dire que Justin ne relègue son Dieu au delà du monde[3] que parce qu'il veut donner un rôle au Verbe. Mais les textes de l'*Apologie* que j'ai cités sont suffisants pour montrer qu'il n'entend pas non plus intercepter toute communication entre le Dieu Père et le monde[4]. Son embarras, et, si l'on veut, l'aveu implicite que certaines questions ne peuvent être traitées en langage humain que par approximation, se laissent bien

1. Je suis obligé de traduire le neutre τοῖς par *espaces*, mais je trahis ainsi Justin, qui, grâce au grec, peut se servir d'un simple article neutre, beaucoup plus vague.

2. *Dial.* LX, 2.

3. *Ib.*, LX, 5.

4. Les textes évangéliques où Jésus parle de la providence, et l'attribue à son Père, le lui auraient, à eux seuls, interdit.

saisir dans un texte du *Dialogue* par lequel je conclurai : il y répète que le « Père, qui est inexprimable et souverain de l'univers, ne va nulle part, ne se promène pas, ne dort ni se lève, mais reste dans sa demeure, *où qu'elle soit*, doué d'une vue et d'une ouïe pénétrantes, non par le moyen des yeux ou des oreilles, mais par une faculté indéfinissable ; il voit et connaît tout, et aucun de nous ne se dérobe à lui, sans qu'il bouge, lui qui ne peut être contenu dans un lieu ni dans le monde tout entier, et qui était avant même le commencement du monde[1] ». La Providence, l'action de Dieu le Père sur le monde est affirmée avec la plus grande netteté, en même temps que la transcendance. Ces deux aspects de la pensée de Justin, qu'il a tenu à montrer dans la même phrase, ne peuvent jamais être séparés.

Ainsi Justin paraît avoir eu, tant qu'il était philosophe, une conception éclectique de la Divinité, où l'idée platonicienne du Bien était identifiée avec le Démiurge du Timée et vivifiée par la notion de la providence stoïcienne. Après comme avant sa conversion, il a été un des adeptes de ce monothéisme, qui pouvait rallier, au Ier et au IIe siècle de notre ère, dans une croyance commune, les disciples des différentes sectes. Quelle différence y a-t-il entre le texte de Justin que je viens de résumer, et cette page d'un Apologiste juif, Josèphe, dans le 2e livre contre Apion[2] ? « Moïse enseigne à regarder vers Dieu comme vers la cause de tous les biens, que possèdent en commun tous les hommes, ou qu'ils ont obtenus après les avoir demandés dans l'épreuve ; il enseigne qu'il n'est pas possible qu'aucune action ou même aucune pensée secrète lui échappe ; qu'il est unique, sans origine, et éternellement immuable, qu'il l'emporte en beauté sur tout ce que peut imaginer l'esprit humain ; qu'il se fait connaître à nous par sa puissance.

1. CXXVII. Justin emploie, dans le même passage, la formule biblique : dans *les cieux* ; mais l'autre formule montre que celle-là n'est pour lui que traditionnelle et a besoin d'être expliquée.

2. 166-9.

mais que nous ne pouvons comprendre quelle est son essence. Que les plus sages d'entre les Grecs ont appris à avoir cette idée de la Divinité, et que Moïse leur en a donné le principe, je le laisse de côté pour le moment; mais qu'elle est belle et convenable à la nature et à la dignité de Dieu, ils en sont grandement témoins : Pythagore, Anaxagore, Platon et, après lui, les philosophes du Portique, presque tous, semblent avoir ainsi pensé sur la nature de Dieu. » Cette idée de Dieu, très analogue à celle de Josèphe, tant qu'on ne fait pas intervenir le Verbe, Justin n'a pas eu à l'imaginer; il l'a reçue toute faite; pour la justifier, à ses propres yeux ou dans la discussion, il la construit, avec les données de l'Écriture et de la tradition chrétienne, en opposition avec le monothéisme absolu, auquel il lui faut accorder la théorie du Verbe.

VII. — La doctrine de Justin sur le Verbe.

Justin n'a présenté nulle part cette doctrine comme une nouveauté; la manière dont il l'introduit[1] suppose qu'il la considère comme reçue communément autour de lui par ses coreligionnaires; il énumère, dans les *Apologies* et dans le *Dialogue*, les principales hérésies qu'il connaît, et il les avait combattues dans le *Syntagma*; il a aussi mentionné, à l'occasion, les divergences de doctrine qui ne lui paraissent pas suffisantes pour séparer ceux qui les professent de la communauté orthodoxe et les réduire au schisme; c'est le cas, par exemple, pour la croyance au millénaire, à laquelle il est lui-même fermement attaché et qu'il regarde comme nécessaire à « l'orthodoxie parfaite », mais non pas comme indispensable pour le salut; il parle,

1. Dans l'*Apologie*, il commence par poser le thème en employant le mot *logos* au sens platonicien, ou au sens stoïcien (II, 1-3; III, 4; V, 2-3); puis, sans autre explication, au § 4 du même chapitre v, il oppose à la raison humaine, au *logos* de Socrate, le *Verbe* en personne, αὐτὸς ὁ λόγος. — Dans le *Dialogue*, il procède de même; la première mention du *logos* (III, 3), inspirée du *Phédon*, a un caractère très général.

avec une indulgence qui étonne[1], des Judéo-Chrétiens qui reconnaissent la mission de Jésus, mais se refusent à admettre sa divinité; il ne parle nulle part de chrétiens qui, en l'admettant, n'acceptent pas la théorie du Verbe. Ce n'est donc pas assez de dire que Justin se sert de la notion du *Logos* comme d'une notion familière aux esprits de ceux à qui il s'adresse, aussi bien des païens cultivés que des Juifs de la dispersion, plus ou moins frottés de philosophie. Il faut ajouter qu'elle est pour lui un élément, sinon du *Credo* à proprement parler, du moins de l'interprétation de ce *Credo* par la tradition ecclésiastique. Si cette tradition la lui a fournie, tout porte à croire que c'est par l'intermédiaire du 4e Évangile. On ne conteste guère aujourd'hui que Justin n'ait eu en mains celui-ci, quoiqu'il ne le cite jamais sous le titre de : *Mémoires des Apôtres*, réservé par lui aux *Synoptiques*, et qu'il ne s'en serve pas pour retracer la vie de Jésus ou pour résumer son enseignement. Pourquoi, dira-t-on, ne s'appuie-t-il pas tout au moins sur l'autorité du Prologue, afin de démontrer l'existence du Verbe? Il est vrai qu'il s'abstient de le faire, mais, si l'on y réfléchit, cette réserve n'est pas aussi surprenante qu'on pourrait le penser d'abord, puisque Justin sait qu'il n'aura pas de peine à s'entendre avec la plupart de ses lecteurs sur le concept même de *logos*. Ce qui sera sa tâche, dans le *Dialogue* comme dans les *Apologies*, ce qui sera délicat, aussi bien en argumentant contre les Juifs qu'en prêchant les gentils[2], ce sera de prouver que Jésus est fils de Dieu et de démontrer sa *préexistence*. La préexistence établie, il va de soi pour Justin qu'il est le *Verbe* incarné, et la parole johannique[3], qui n'est qu'une affir-

1. *Dial.* XLVIII.

2. Quoiqu'on puisse penser avec Harnack que le *Dialogue* s'adresse à peu près au même public que les *Apologies*, la question est cependant posée différemment chaque fois : dans les *Apologies* il s'agissait de démontrer que le Logos est le Christ Jésus; dans le *Dialogue*, que le Christ est Logos, fils de Dieu.

3. Je n'ai pas parlé de l'*Apocalypse*, que Justin cite et attribue expressément à l'Apôtre Jean (*Dial.* LXXX, 1), et où se trouve XIX, 16 l'expres-

mation, ne lui rendrait pas, auprès des lecteurs profanes, le même service que lui rendent les prophéties, prouvées, à son avis, même pour un incrédule, par leur réalisation incontestable.

On peut donc croire, avec une grande probabilité, que la doctrine du Verbe, telle qu'il l'expose, a pour fondement les données du Prologue. C'est là que Justin trouvait le Verbe dans son double rôle d'instrument de la *création* (verset 3), et de la *révélation* (verset 9). Il ressort déjà de ce fait que l'on a peu de raison d'imaginer *a priori* que le Verbe lui soit indispensable parce qu'il a relégué le Dieu suprême dans une transcendance qui exclut tout rapport avec le monde et avec l'humanité; en un mot, que c'est son concept philosophique du *Père* qui l'oblige à recourir à cet intermédiaire. Je ne dis point que cette considération soit absente de son système; mais si nous cherchons à nous représenter quelle a été la marche de son esprit, nous ne devons pas voir en Justin, à mon sens, un platonicien qui, même après sa conversion, parti de la transcendance comme de son principe essentiel, cherche à combler l'abîme qu'il a d'abord creusé entre Dieu et le monde. C'est un croyant, qui a accepté de la tradition une seconde personne divine, à la fois *Messie* et *Verbe*. Son souci est non seulement de prouver, par l'accomplissement des prophéties, que Jésus est bien ce Messie, et, par conséquent ce Verbe, mais de donner un emploi au Verbe, antérieurement à l'incarnation. Si délicat qu'il soit de pénétrer jusqu'au dernier mobile d'une théorie, il me semble que c'est l'activité nécessaire du Verbe qui condi-

sion ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; je n'en tire pas argument, parce que Justin ne cite pas ce verset, sur lequel on a fait tant de difficultés. — Mais la première mention que fait Justin du Logos personne divine, opposé à la raison humaine (*Première Ap.*, V, 4), ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου semble bien supposer la connaissance du *Prologue* de l'Évangile; ce n'est pas Justin qui aurait risqué le premier des expressions pareilles. Le texte de la *Première Apol.*, XXXII, 10 est encore plus rapproché du texte de Jean.

tionne pour Justin la transcendance du Père, et non point celle-ci celle-là [1].

Justin n'a donc, en ce qui concerne sa doctrine sur le Dieu Père, aucune originalité réelle. Car ce n'en est pas une que de nier, contre le matérialisme de certains rabbins, que le Père ait un corps, des mains, des doigts, etc., [2] et, si l'on veut retrouver en ceci une influence de la philosophie grecque, il n'est pas besoin d'imaginer que Justin soit une sorte de prédécesseur du néo-platonisme. Il est simplement d'accord avec une conception de la divinité qui était déjà très répandue en son temps, dans des milieux assez divers : il fait front à la fois contre l'anthropomorphisme juif et contre l'anthropomorphisme païen. Ce qui lui est plus personnel, c'est que sa réflexion, éveillée ainsi sur le problème de la relation du Fils au Père, l'a conduit à étudier ce problème, sinon sous tous ses aspects, du moins sous les plus essentiels. Justin le premier, dans l'histoire de la littérature chrétienne, a employé le mot θεολογεῖν [3] : c'est un système de théologie en effet qu'il en vient à ébaucher, système très insuffisant encore, mais qui a tout au moins le mérite d'indiquer les questions.

Le rôle du Verbe dans la création lui semblait prouvé par un texte essentiel de l'Ancien Testament : celui des *Proverbes*, VIII, 22-26, qu'il cite deux fois dans le *Dialogue* (LXI, 1, et CXXIX, 3) : *Le Seigneur m'a établie* [4] (ἔκτισε)

1. Pfættisch (p. 86) est d'un avis contraire. Justin aurait été forcé, selon lui, de prendre le Verbe pour Démiurge, parce qu'il avait accepté l'idée platonicienne de la transcendance. « Dieu le Père peut bien concevoir la pensée de faire le monde, mais il répugne à sa dignité de réaliser cette pensée. » Il serait plus exact de dire que Justin ne croit pas que l'esprit humain puisse s'élever jusqu'à une connaissance directe de la divinité ; l'enveloppe corporelle qui le revêt l'en empêche. Mais la dignité du Père n'est en rien intéressée ici : au contraire sa *bonté* le décide à l'œuvre créatrice, que le Fils accomplit en son nom.

2. *Dialogue* CXIV.

3. *Dial.* LVI, 11. — CXXIII, 2. Le sens est un peu différent dans chacun des deux passages. Sur l'histoire du mot, cf. Harnack, *Dogmengeschichte*, I³, 483.

4. *La Sagesse*, identifiée par Justin avec le Verbe.

comme principe de ses voies pour ses œuvres; il m'a fondée dans le principe, avant le temps, avant de faire la terre, et avant de faire les abîmes, avant que les sources des eaux eussent jailli, que les montagnes eussent pris leur assiette; avant toutes les collines, c'est moi qu'il engendre. Ce texte, plus que tout autre, a déterminé les idées de Justin, qui ne répugne en aucune façon à attribuer au Père le titre de *créateur*. Il le fait chaque fois qu'il donne la *formule* de la foi, et réserve alors au Christ l'épithète de Sauveur[1]. Il a parfaitement conscience qu'en n'associant pas le père à à la création, il risquerait de fournir des armes à certains hérétiques. L'emploi constant du mot πρωτότοκος, premier-né, pour désigner le Fils, rappelle que celui-ci n'est qu'un instrument, et que le Père est véritablement « cause », αἴτιος[2], de tout ce qui existe. Le Père est étroitement associé *au Fils* dans le commentaire sur l'emploi du pluriel dans le texte de la *Genèse* I, 26-28 : « Faisons l'homme à notre image[3] ». Quelle est, dans cette association, le rôle particulier de chacun? Justin, — dans les écrits que nous avons conservés de lui, — n'a nulle part serré de près le problème. C'est incidemment qu'il a laissé voir son intention avec une certaine clarté. Dieu conçoit le plan de la création, et le Verbe l'exécute, tel est le principe; mais l'analyse

1. Formule du baptême, *Première Apol.*, LXI, 3. ἐπ'ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου. — Le Père est κτίστης, par exemple *Deuxième Apol.*, VI, 2 : le Dieu suprême n'a pas de nom, mais seulement des qualifications tirées « de ses bienfaits et de ses œuvres » (*ib.*); il est appelé *démiurge*, *Première Apol.*, VIII, 2, XIII, dans une énumération des trois personnes divines.

2. Chap. LXV, 4, du *Dialogue*, Justin cite *Isaïe*, XIII, 6-13, et, d'après l'explication qu'il donne de ce texte, le *Fils* est interpellé par « le Seigneur Dieu, qui a fait le ciel et l'a solidifié, qui a affermi la terre et ce qu'elle contient, qui a donné un souffle aux peuples qui l'habitent et un esprit à ceux qui la foulent ». Justin n'hésite pas à s'exprimer ainsi, parce que l'objet immédiat de sa démonstration est de trouver un texte où la divinité apparaisse dédoublée. Ailleurs, assurément, il s'exprime autrement, mais ces incohérences suffisent à prouver que la *transcendance* du Père n'est pas une des idées fondamentales de Justin.

3. *Dial.*, LXII, 1.

n'est pas poussée plus loin[1]. L'essentiel est pour Justin d'éviter, d'un côté, l'anthropomorphisme juif, de l'autre, l'immanence et le panthéisme des stoïciens. Son Dieu Père n'a pas de corps; il n'est pas contenu « dans le monde »; il est relégué « au delà du monde, » dans les espaces *supra-célestes*[2]. L'imprécision où reste Justin quand il parle de son œuvre créatrice permet un flottement commode, mais bien singulier, dans les rapprochements institués entre la croyance chrétienne et la prétendue trinité du platonisme. Dans cette correspondance approximative, le Père reçoit à l'occasion, nous l'avons vu, le titre de *démiurge*. Cependant c'est le Verbe qui, selon la pensée de Justin, répond le mieux au Démiurge du *Timée*; mais ce même Verbe est assimilé ailleurs à l'âme du monde, tandis que le Saint-Esprit, l'Esprit de Dieu qui flottait sur les eaux (Genèse I, 1-31), entre en parallèle avec le *troisième principe* de la seconde *Épître* platonicienne. (312 E.)

La pensée de l'Apologiste est au contraire beaucoup plus précise sur le rôle du Verbe en tant que *révélateur*. Ici le

1. Nous avons vu que la phrase où Justin rapproche le Verbe et Athéna, *première pensée* de Zeus (*Première Apol.*, LXV) n'a pas probablement le sens qu'on lui donne souvent. La place des mots δια λογου, l'absence de l'article, la correspondance des mots ἐννοηθέντα, ἐννοιαν, indiquent bien que l'idée essentielle ici est celle de la *conception* du plan créateur, non de son *exécution*. — La répugnance de Justin à mêler *directement* le Père à cette création se traduit surtout *Dialogue* CXIV, 3 : « Lorsqu'il dit ailleurs (*Psaume*, VIII, 4) : *Je verrai les cieux, œuvre de tes doigts*, si je ne comprends pas qu'il veut désigner l'activité créatrice de sa parole, je comprendrai sans intelligence, comme ces didascales, qui pensent que le Père de l'univers, le Dieu inengendré, a des mains, des pieds, des doigts, un souffle, comme un animal composé, et qui, pour cela, enseignent que le Père lui-même s'est montré à Abraham, à Jacob... — Je conserve le texte du manuscrit, τῶν λογων, qui me paraît nécessaire pour correspondre à τῶν δακτυλων, et si l'on maintient cette leçon, le rôle du *Verbe* est moins mis en relief que celui du Père, même dans ce passage.

2. Dont Justin parle d'ailleurs comme si Dieu les habitait réellement; Dieu est celui qui « *demeure* dans les régions supra-célestes » (*Dialogue*, VI, 1); on ne peut croire qu'il « ait abandonné tout ce qui est au-dessus du ciel pour apparaître dans un petit coin de terre ». Tout cela est encore bien loin d'une *pure entité*.

Père et le Fils sont toujours distingués avec la netteté la plus absolue. Jamais le Père n'apparaît, ne descend sur la terre; c'est le Fils seul qui le révèle. Cela est si clair pour lui que, dans le *Dialogue*, lorsqu'après avoir vidé la question de la *Nouvelle-Alliance*, il aborde celle de l'existence d'une seconde personne divine, tout l'essentiel de sa démonstration se fonde sur l'attribution au *Logos* des théophanies mentionnées par la Bible; ce n'est qu'après avoir achevé cette argumentation qu'il fait intervenir aussi le texte des *Proverbes* par lequel est garantie l'intervention du Verbe dans la création, et il y insiste moins longuement. C'est que son horreur de l'anthropomorphisme juif lui commande d'écarter, sans discussion, toute possibilité d'une apparition terrestre du Père, en forme corporelle, et c'est ainsi qu'il peut s'appuyer sur une parole de Jésus, qu'il aime à répéter, je veux dire le verset de *Mathieu*, XI, 22 : « Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, ni le Fils si ce n'est le Père et ceux à qui le Fils l'a révélé. » On peut donc dire, semble-t-il, que sa pensée est systématique, plutôt dans la mesure où elle est soutenue par les textes de l'Écriture ou de l'Évangile, que dans celle où elle le serait par ses anciens principes platoniciens. S'il avait procédé surtout en philosophe, il serait parvenu à des idées un peu plus précises sur l'essence divine; il aurait vu aussi les difficultés qu'il allait rencontrer en s'essayant à définir, — c'est d'ailleurs son mérite de l'avoir tenté le premier ou un des premiers, — les rapports respectifs des trois personnes divines.

La doctrine de Justin est très ferme sur un point : la divinité de Jésus, et non moins ferme sur un autre : la subordination de la deuxième personne à la première. Justin connaissait encore des chrétiens de race juive qui « professent que Jésus est le Christ, et déclarent avec cela qu'il fut un homme entre les hommes », et il est remarquable qu'il en parle avec une grande modération : « Je ne suis pas d'accord avec eux, et le plus grand nombre des chrétiens est du même sentiment que moi. » C'est ce qu'il

se borne à dire ; mais sa propre croyance en la divinité du Christ est inébranlable, et il la juge fermement assurée par la réalisation des prophéties.

Dès lors, comment concilier le monothéisme avec ce *second Dieu*? Le secours que la philosophie prête ici à Justin n'est pas méprisable, puisque c'est de la philosophie que dérive la théorie *du Logos*[1]. Remarquons seulement de nouveau qu'il ne la lui emprunte pas directement, et qu'il la puise déjà dans la tradition ecclésiastique. Le Verbe est le *premier-né* du Père[2], — expression qui le rapproche des choses créées, — mais sa naissance est d'un ordre tout particulier : c'est pourquoi il est appelé aussi *monogène*[3]. On l'adore en lui donnant la *seconde place*, ἐν δευτέρᾳ χώρᾳ[4] :

1. Je ne veux pas rechercher la trace d'une influence philonienne sur Justin. Justin ne fait aucune allusion, directe ou indirecte, à Philon ; cela rend peu probable qu'il l'ait lu ; car il n'a pas l'habitude de dissimuler ses sources ; mais cela n'implique, en aucune façon, que certaines idées de Philon ne soient pas parvenues jusqu'à lui. Si l'on compare les deux doctrines, on constate des similitudes, et, aussi, des différences profondes. Comme je ne crois pas que Justin ait *lu* Philon, il me semble impossible de traiter utilement ici la question, qui ne pourrait être examinée avec profit que dans une étude d'ensemble sur les rapports du christianisme primitif et du philonisme.

2. Πρωτοτόκου πάσης κτίσεως, *Dial.* LXXV, 2, etc. cf. *Ép. aux Col.*, I, 15. Πρωτοτόκου, *Apol.* LVIII, 3, etc., πρωτον γέννημα, *ib.*, XXI, 1. Quoique la naissance du Verbe soit d'un ordre particulier, ces expressions le rapprochent du monde créé, et elles montrent, elles aussi, que le Père est regardé par Justin comme le véritable *créateur*.

3. Il se peut que l'emploi du mot μονογενής, qui, dans le *Timée*, est appliqué au monde, soit présent à l'esprit de Justin : car, certainement, Justin ne l'ignorait pas ; il connaissait bien le *Timée*. Mais, en employant ce terme, sans insister sur la valeur qu'il lui donne (*Dial.* CV), il ne s'appuie explicitement que sur un texte biblique : *Psaumes* XXI, 20-21. — Dans le même chapitre, il y a probablement un souvenir de *Jean*, I, 18, mais on ne saurait conclure sûrement, de la phrase où ce souvenir se trouve enchassé, que le IVe Évangile soit cité : ce serait le seul exemple comme : *Mémoires des Apôtres* ; cette dernière expression peut se rapporter seulement à la fin de la phrase, où il est parle de l'incarnation, et viser les *Synoptiques*.

4. *Apol.* LX, 7. La phrase si souvent discutée du chap. VI de l'*Apologie*, où l'*armée des anges* est intercalée, dans la première profession de foi que fait Justin, entre le Fils et l'Esprit prophétique, ne doit pas retenir trop longtemps l'attention. Elle prouve l'existence d'un culte des anges : elle laisse apercevoir, — ce qu'on sait par ailleurs, — que

c'est la première puissance *après* le Père[1]. Le Père l'a engendré *avant toutes les créatures*, mais cette formule que Justin aime à répéter ne signifie pas qu'une telle génération n'ait point de date, et doive être considérée comme la forme éternelle de l'existence divine. La création en a été l'occasion; elle a immédiatement précédé l'organisation du monde. Le monde, lui, a un commencement, et par conséquent aussi le Verbe, qui est seulement antérieur, de toute nécessité, au monde. Le texte des *Proverbes* sur la Sagesse, assimilée au Verbe, est ici encore l'argument essentiel. Justin ne remonte pas plus haut que la création; il va de soi que, pour lui, Dieu a possédé de tout temps son *Verbe*, mais il ne l'a possédé qu'intérieurement. Au fond, quoiqu'il n'ait pas employé l'expression, Justin devait s'orienter déjà, plus ou moins consciemment, vers la notion du λόγος προφορικός et ἐνδιάθετος, qui n'apparaîtra, en ces termes précis, qu'avec Théophile. Avait-il plus ou moins nettement le sentiment qu'il se trouvait en présence d'une difficulté grave, ou bien est-il trop inhabile à formuler sa pensée? Toujours est-il que la phrase où il a serré le problème de plus près, est d'une analyse délicate. Elle a de tout temps embarrassé les commentateurs, et il est indispensable de la citer tout entière : « ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος ὅτε τὴν ἀρχὴν δι'αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε. » « Le Fils de celui-ci (du Père), celui qui seul est appelé fils au sens propre du mot, le Verbe qui, avant toutes les créatures, était avec lui et fut engendré quand, au commencement [le Père] fit et ordonna toutes choses par lui. » Il résulte

Justin ne met pas le Fils *d'égalité absolue* avec le Père; mais elle n'implique nullement que le Fils ne soit qu'un *ange* (bien que le nom d'*ange* lui soit donné à l'occasion); cette conclusion irait contre toutes les autres déclarations de Justin. L'impropriété de la formule s'explique, comme on l'a fréquemment remarqué, parce que Justin se défend ici contre le reproche d'athéisme, et qu'il a intérêt à n'oublier aucune des formes, quelles qu'elles soient, du culte chrétien; le rapprochement, facilité par l'habitude qu'a Justin de donner au Verbe la qualification d'ἄγγελος, n'a qu'une valeur approximative et momentanée.

1. *Ib.*, XXXII, 10.

de cette phrase[1], que le Père engendre le *Logos*, en tant que *personne*, au moment qui précède immédiatement la création; on n'en peut rien conclure, je crois, sur la vie intérieure du Verbe avant ce moment, mais il va de soi que, comme je l'ai dit, le Père ne peut être imaginé sans ce Verbe immanent.

Tout cela se concilie parfaitement avec la netteté de la distinction maintenue par Justin entre les deux personnes divines. Comme le mot « personne » n'appartient pas à son vocabulaire, et que le problème n'est encore chez lui posé que dans ses grandes lignes, il est presque obligé de dire qu'il y a *deux* Dieux; il ne le dit pas, bien entendu; il répète toujours qu'il n'y a qu'un seul Dieu; mais il ne peut éviter d'écrire — ce qui le choque moins, — « qu'il y a et qu'est mentionné dans l'Écriture un *autre* Dieu (ἕτερος) *au-dessous* du créateur de l'Univers[2]. » Comment l'unité peut-elle être dès lors maintenue? Justin se borne d'abord, dans le même chapitre, à une réponse très générale : le Verbe est un *autre Dieu* quant au nombre, mais

1. La phrase est mal construite, et la place des deux καὶ devant les deux verbes semble d'abord inviter à construire πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνών καὶ γεννώμενος, en détachant ὅτε et ce qui suit; mais cette proposition temporelle ne peut se rattacher à rien autre dans la phrase; elle doit donc dépendre de ce qui précède, et, quant au sens, elle dépend plus particulièrement de γεννώμενος. Les deux participes présents ont la valeur usuelle en grec, et dont il y a d'autres exemples chez Justin, de participes imparfaits. De quelque manière qu'on construise la phrase, il n'y a aucun doute que la naissance du Verbe y soit fixée au moment où Dieu fit ordonner toutes choses, ὅτε, etc. Si l'on détachait καὶ συνών, en le reliant seulement à πρὸ τῶν ποιημάτων, on dégagerait nettement l'idée (sans l'expression du λόγος ἐνδιάθετος. Mais il est peu probable qu'on puisse le faire. Malgré l'*hystéro-protéron*, συνών et γεννώμενος ne doivent sans doute pas être séparés. En effet, on a, dans le *Dialogue*, au chap. LXII, 4, une phrase, mieux construite, qui semble bien être l'équivalent de celle-ci, et qui en donne la clef, selon moi. La voici : Ἀλλὰ τοῦτο τὸ τῶν ὅλων ἀπὸ τοῦ πατρὸς προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων συνὸν τῷ πατρί. La phrase sert à commenter le pluriel : *Faisons*, dans le début de la *Genèse*.

2. *Dial.* LVI. Justin reprend l'expression employée par Tryphon au chap. LV, en la modifiant; le second Dieu dont parle Tryphon est ἕτερος παρὰ τὸν ποιητήν; Justin dit ὑπὸ au lieu de παρά.

non quant à la pensée[1] (ἕτερος ἀριθμῷ ἀλλ'οὐ γνώμῃ); il y a deux Dieux, et entre eux règne un accord parfait (par opposition, sous-entendue, aux divinités du paganisme). Mais cet accord absolu suppose évidemment une certaine unité plus intime qui aurait besoin d'être plus particulièrement définie. Justin s'y est essayé vers la fin de son traité[2]. Il réfute l'opinion de ceux qui tiennent que le Père produit, par une sorte d'émanation, et fait rentrer ensuite en lui-même, par un mouvement inverse, la *puissance* qui le met en relation avec les hommes et qui reçoit dans l'Ecriture les noms d'*Ange*, de gloire, ou d'homme[3]. En son nom personnel, il reprend et développe une comparaison qu'il a indiquée déjà au chapitre LXI, 3 : celle d'un feu allumé à un autre feu. Cette comparaison prouve, contre d'autres adversaires possibles, que la génération du Verbe ne se fait pas par amputation, κατ' ἀποτομήν, « comme si la substance du Père était partagée » ; en même temps elle réfute ceux qui ne verraient en lui qu'une émanation transitoire de cette substance. Un feu s'allume à un autre feu, sans aucune déperdition de celui-ci. Pareillement encore, (*ib.*, LXI, 2), quand nous parlons[4], notre parole, traduction matérielle de notre langage intérieur, de notre pensée, ne diminue et n'altère en rien le foyer de notre intelligence. Il est inutile d'insister et de montrer combien ces assimilations sont précaires. Le mérite de

1. Ou la volonté; car γνώμη a un sens complexe, que *pensée* ne rend pas exactement.

2. CXXVIII-IX.

3. On s'est beaucoup demandé si les représentants de cette doctrine sont pour Justin des chrétiens ou des juifs *philoniens* (cf. *Bréhier*, p. 145). Harnack tient pour la deuxième opinion (*Dogmengeschichte*[3], I, 187), et Mgr Duchesne pour la première (H. A. E. I., 308-9). Il est très difficile de se prononcer. Toutefois, Justin n'emploie aucun terme qui les caractérise nécessairement comme chrétiens, et sa discussion porte, dans ce passage, uniquement sur l'interprétation des théophanies de l'Ancien Testament; or, en ce cas, ce sont généralement les méthodes *juives* d'exégèse qu'il soumet à un examen; il y a donc peut-être un peu plus de chance pour que la thèse d'Harnack soit la bonne; mais je n'affirme rien.

4. *Ib.*, LXI, 2.

Justin, en tout ceci, est seulement d'avoir compris que le développement du Christianisme obligerait à formuler un système qui prétendît concilier le monothéisme et la divinité du Christ. Il a senti qu'il fallait, ou bien avec le judéo-christianisme, l'ébionisme, reconnaître Jésus pour Messie sans l'élever au-dessus de l'humanité, ou bien, si on lui reconnaissait un caractère divin, trouver une formule qui écartât le dithéisme. Cela posé, il s'est contenté à assez bon compte, sans voir presque aucune difficulté à la subordination du Fils au Père et à sa génération temporelle[1].

Il est difficile, dans un pareil système, d'attribuer une fonction bien déterminée au Saint-Esprit, et Justin n'y a aucunement réussi. Il est bien vrai que c'est à l'*esprit prophétique*[2] qu'il attribue ordinairement l'inspiration des Écritures, et qu'il fait même intervenir une fois, en quelque mesure, le Saint-Esprit dans la création : il assimile l'*Esprit de Dieu qui était porté* sur les eaux au troisième principe de la *Première Épître* platonicienne[3]. Mais il n'en est pas moins vrai que tous ces rôles sont déjà remplis par le Verbe ; le Verbe est créateur, le Verbe inspire les prophètes, c'est le Verbe lui-même qui « a couvert de son ombre la Vierge Marie » et l'a rendue mère[4]. Justin a reçu de la tradition la troisième personne ; il la trouve dans la formule du baptême ; il l'accepte donc loyalement, en la plaçant ἐν τρίτῃ τάξει, *au troisième rang*[5] ; il ne fait aucune tentative sérieuse pour en justifier l'existence ; il avait, sans aucun doute, une tâche déjà

1. On a conclu d'une phrase de la *Seconde Apologie* (chap. x ; cf. Semisch, t. II, p. 310) que Justin, en ce qui concerne la double nature du Verbe, était un précurseur de l'Apollinarisme. Mais il ne peut être encore question, à cette date, que d'une *tendance*. Le problème n'est pas posé.

2. Ou même, en propres termes, au Saint-Esprit. Cf. surtout *Dial.* XXXVI : Καὶ ἀποκρίνεται αὐτοῖς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς ἢ ἀπὸ τοῦ ἰδίου.

3. *Première Ap.*, LX, 6.

4. *Première Ap.*, XXXIII, 6.

5. *Ib.*, XIII[3]. — Cf. pour plus de détails l'appendice V.

assez compliquée en entreprenant de donner, un des premiers, une théorie sur la relation du Fils au Père.

VIII. — La doctrine de Justin sur la matière.

Il semble donc que la dette de Justin envers la philosophie se réduise à assez peu de chose, tant qu'on se borne à considérer sa doctrine sur Dieu et la Trinité. Une tendance, — qui n'est pas rigoureusement suivie et ne devient pas exclusive, — à séparer du monde le Dieu Père, une tendance aussi à utiliser, plus ou moins consciemment, pour définir la relation du Fils au Père, les idées stoïciennes sur le Verbe intérieur et le Verbe proféré, c'est en cela à peu près uniquement qu'elle consiste. Car, pour l'idée même du Verbe, qu'elle soit de provenance hellénique, orientale, ou égyptienne, Justin la reçoit certainement déjà de la tradition. C'est seulement dans l'interprétation qu'il en donne qu'il met à profit les habitudes d'esprit et la méthode qu'il doit à une étude assez superficielle de la philosophie. Les données du problème lui sont fournies par les formules mêmes de sa foi. C'est donc la forme ici qui est hellénique ; le fond vient d'ailleurs.

Peut-être en est-il de même en ce qui concerne ses idées sur la matière, et peut-être aussi n'a-t-il pas mis plus de rigueur à discuter ce nouveau problème, qu'il n'en apportait à l'examen de quelques-uns de ceux que nous venons de passer en revue. Justin ne s'engage à fond que quand il y va du salut et de la morale ; sa pensée reste flottante, quand une question ne relève que de la métaphysique. A-t-il admis l'éternité de la matière, comme d'un second principe, à côté du créateur? A lire les pages où il analyse avec le plus de précision l'œuvre de la création, on ne peut s'étonner que beaucoup de critiques aient ainsi interprété sa pensée. Il aime à dire

que Dieu a tiré le monde d'une matière informe[1], et, quand il rappelle expressément que telle est l'opinion de Platon, il en prend texte pour constater, sans aucune espèce de blâme ou de réserve, la parfaite similitude de cette thèse et de la foi chrétienne; il explique cet accord par un emprunt à la Genèse, sans insinuer aucunement, comme il l'a fait ailleurs, qu'ici Platon ait mal compris le texte de l'Écriture[2]. Ordonner, façonner le monde, l'amener de la confusion à l'harmonie, ce sont quelques-uns des termes dont il aime encore à se servir. Mais, d'autre part, il ne faut pas négliger d'observer qu'en plus d'un endroit il emploie volontiers, pour exprimer l'acte de la création ou nommer le créateur, les termes ποιεῖν, ποιητής, qui, sans exprimer nécessairement la création *ex nihilo*, y tendent plus visiblement encore que κτίζειν ou κτίστης[3]. Surtout, n'oublions pas avec quelle force Justin établit que Dieu seul est sans principe, que seul il n'est pas né, ἀγέννητος : si nous nous en souvenons, nous aurons beaucoup de répugnance à croire qu'il ait admis une matière éternelle. Pourquoi combat-il avec tant d'énergie, au début du *Dialogue*, l'hypothèse d'une *immortalité naturelle* de l'âme, sinon parce qu'immortalité implique selon lui éternité? Reconnaîtrait-il une matière *sans commencement*, lui qui ne veut pas admettre des âmes *inengendrées*? Justin pose en principe ceci : « L'inengendré est semblable, égal, identique à l'inengendré, et ne peut s'en distinguer ni en puissance ni en honneur. Il s'ensuit qu'il ne peut y avoir plusieurs inengendrés : car, s'il y avait entre eux quelque différence, on aurait beau chercher, on ne pour-

1. *Première Ap.*, X, 2.

2. *Ib.*, LIX, 1. — C'est ce que Pfættisch, p. 60, relève avec quelque raison. — L'expression : ἄμορφος ὕλη ne reparaît pas d'ailleurs dans le *Dialogue*.

3. Et ceux-ci sont déjà cependant différents de [illegible]. Philon (*de Somniis*, I, I, 632) oppose κτίστης à [illegible] μόνον ἀλλὰ κτίστης), et, comme le dit fort bien Henze (*Lehre des Logos*, p. 210, note 1), que signifierait cette antithèse si κτίστης n'avait pas la valeur de *créateur*?

rait découvrir la cause de cette différence, et, tout au contraire, en suivant toujours à l'infini la marche de ta pensée, tu seras contraint de t'arrêter épuisé à un inengendré unique, que tu appelleras cause de toutes choses. » Que ces paroles soient dans la bouche de Justin ou dans celle du vieillard[1], elles sont également probantes. Si elles sont dans celle de Justin, peu importe en effet qu'il les prononce en qualité de païen : elles n'en ont même que plus de force, en ce cas. Qu'on n'objecte pas que le développement commence par un appel à la doctrine du *Timée*, et que Justin assimile le cas des *âmes* à celui du *monde*, lequel précisément, selon Platon, est formé d'une matière préexistante. Cela est exact; mais le raisonnement prend ensuite un caractère beaucoup plus général, et la phrase que j'ai citée ne permet guère de penser que Justin ait reconnu l'existence d'un second principe, dont d'ailleurs il ne ferait aucun usage dans le reste de sa doctrine[2]; car il est si remarquablement exempt, d'ordinaire, de tout dualisme moral[3], qu'on serait, à bon droit, surpris de rencontrer chez lui un dualisme métaphysique. Il est donc probable qu'en cette question comme en plusieurs autres, nos hésitations proviennent uniquement de la maladresse avec laquelle il s'est expliqué.

1. *Dial.*, V, 3. La répartition des répliques est, pour cet endroit, très discutée et très discutable.

2. Cela permettrait même de se demander, — dans la mesure où il est permis de considérer cette partie du *Dialogue* comme donnant une image exacte de l'état d'esprit de l'auteur au moment où il était encore païen, — si Justin n'a pas admis dès lors que la matière du *Timée* était une matière créée. Quoique le texte V, 1-2, ne s'applique qu'au *monde*, avec un peu de logique, il devrait s'appliquer aussi à la matière.

3. A peine en trouverait-on une trace lorsque Justin (cf. *supra*, p. 82) dit que les démons, pour nous pervertir, font appel à nos mauvais désirs; mais il ne rapporte pas expressément l'origine de ces désirs à la fatalité de notre corps.

IX. — Sa démonologie.

Les démons tiennent une place si considérable dans la doctrine de Justin que nous avons dû déjà indiquer maintes fois certains traits de leur nature, et surtout montrer le rôle capital qui leur est dévolu dans l'histoire de l'humanité; rôle qui commence presque au lendemain de la création de l'homme et durera jusqu'au drame final, jusqu'à la seconde venue du Sauveur. Ces allusions un peu rapides pourraient laisser subsister certaines obscurités, si nous ne cherchions pas maintenant à exposer plus régulièrement la démonologie de Justin.

Il semble clair que Justin n'a pu avoir, à aucune époque, aucun doute sur l'existence des démons. J'ai dit déjà qu'elle était pour lui comme un fait d'expérience. Il croyait, ainsi que tous ses contemporains, leur action facilement saisissable; il la voyait partout, autour de lui, dans le délire et la fureur des possédés, comme dans les prodiges de toute espèce qu'en ce siècle de crédulité on entendait raconter sans cesse, et qu'il ne mettait pas plus en doute, en règle générale, que ne le faisaient ses adversaires. Son désaccord avec ceux-ci devait commencer quand il s'agissait de les expliquer. Mais très probablement, en ce qui concerne cette question comme plusieurs autres, il a dû passer du paganisme au christianisme sans presque aucune difficulté; il n'avait qu'à donner une forme nouvelle à une croyance qu'il partageait depuis longtemps.

Pour bien comprendre cette croyance, rappelons-nous d'abord qu'elle dérive d'une théorie plus générale, celle qui établit l'existence, au-dessus de l'humanité, au degré le plus haut de l'échelle des créatures, d'êtres spirituels, c'est-à-dire, non point proprement immatériels, mais formés de la matière la plus subtile, et qui habitent les parties les plus élevées et les plus ténues de l'univers : *les anges* ou les *démons*, si on prend ce dernier terme sans

aucun sens péjoratif. Justin pensait-il, comme l'auteur de l'*Epinomis*, comme Philon à la suite de celui-ci[1], que chacun des éléments, chacun des *étages* du *cosmos*, en quelque sorte, doit avoir ses habitants qui lui sont propres, et qu'ainsi nous devons induire du fait que la terre, l'eau, les couches inférieures de l'air ont les leurs, que les régions supérieures de ce dernier en possèdent aussi; en sorte que, formés de la substance la moins épaisse et la moins grossière, ils sont, intellectuellement et moralement, doués de qualités très supérieures aux nôtres? Cela va de soi pour le second point, et c'est assez probable pour le premier, quoiqu'il ne l'ait jamais formellement professé. Il s'est borné à affirmer qu'il y a des anges, et à combattre très énergiquement les tenants d'un système selon lequel ces anges sont seulement des émanations temporaires de l'essence divine, pareilles à des rayons de soleil, qui brillent et s'éteignent tour à tour; il les considère comme des êtres permanents, indépendants, tout comme le Verbe, qui leur est supérieur, qui n'a pas le même mode de génération, mais qui porte leur nom aussi, parmi tant d'autres. Comme il voit de préférence toutes choses par leur aspect moral et religieux, on est disposé à penser que l'existence des anges se légitime principalement à ses yeux par les fonctions qu'ils ont à remplir, en qualité de ministres de Dieu.

Dieu, en effet, leur avait confié, dès l'origine, le soin de veiller sur les hommes et sur tout ce qui est sous le ciel. Mais les anges sont doués du libre arbitre; c'est le caractère qui leur est commun avec les hommes, et Justin y revient à satiété[2]. Il en est qui sont restés fidèles à leur mandat, tandis que d'autres ont enfreint les ordres qu'ils avaient reçus. Le premier qui a fait défection est celui que l'Écriture appelle des noms de *serpent*, de *diable* et de *Satan*[3]. Nulle part il n'est dit qu'il ait commis aucune

1. Cf. Bréhier, *Philon*, p. 126-7.
2. *Deuxième Ap.*, V; VII, 5. *Dial.* LXXVIII, CII, CXL, CXLI.
3. *Dial.* LXXIX, 4; CIII, 5, 6; CXXV, 4; CXXVI, 1. — Le chef des

faute avant la création de l'homme, et un texte du *Dialogue* semble présenter assez nettement cette création même comme l'occasion de sa défaillance. *Il a chu, d'une grande chute*, quand il a séduit la femme, — évidemment par jalousie[1]. C'est un peu plus tard que d'autres anges ont suivi son destin, et, selon une expression qu'aime Justin, *se sont rendus semblables à lui*. Prenant pour point de départ le texte bien connu de la *Genèse*, et l'interprétant comme l'a fait l'auteur du *livre d'Hénoch*, il explique qu'ils ont désobéi à Dieu en s'unissant à des mortelles. Ces anges sont ceux que Justin, quand il veut distinguer nettement les deux classes qui composent, selon lui, l'armée du mal, appelle proprement les *mauvais anges*, tandis que le nom de *démons*, au sens strict, est réservé aux enfants qui sont nés des anges et des femmes qu'ils ont aimées. Anges mauvais et démons se sont alors asservi le genre humain par la magie, par la crainte et les châtiments qu'ils infligent — ceci vise naturellement le cas des possédés, — par l'institution des rites du paganisme; car ce sont eux qui ont appris aux hommes à leur offrir des sacrifices, de l'encens, des libations, toutes choses dont ils sont friands, depuis que, par le mauvais usage qu'ils ont fait de leur libre arbitre, ils sont devenus eux-mêmes les esclaves des passions. Ils ont semé les vices dans l'humanité; lui ont enseigné le meurtre, la guerre, l'adultère. Toute la mythologie est de leur invention; car « *les Dieux des nations sont des démons*[2] ». Les noms traditionnels de ces Dieux sont ceux que les démons s'étaient donnés à eux-mêmes, et qu'ils ont appris aux hommes. Donc, en somme, c'est sous leur tyrannie qu'ont vécu les Gentils jusqu'à la venue du Christ; ils ont

Démons apparaît aussi dans la *Grande Apologie* (XXVIII), mais ainsi qu'il est naturel, puisque là l'auteur s'adresse plus strictement à des païens, il y est presque exclusivement question des démons en général, tandis que dans le *Dialogue*, le rôle personnel de leur chef est beaucoup mieux mis en lumière.

1. *Dial.* CXXIV, 3.

2. *Psaume* XIV, 5. Cf. *Dialogue* LV, 2; LXXII, 2.

organisé les fausses religions, avec leurs fables et leurs cérémonies; ils ont inspiré toute la civilisation dont ces religions sont l'expression la plus significative, puisqu'ils ont aussi donné à l'humanité païenne ses lois, qui sont aussi mauvaises qu'eux-mêmes [1].

Ils ont pressenti la venue du Christ; grâce à leur intelligence, supérieure à celle des hommes, ils ont démêlé un peu mieux qu'eux le sens redoutable des prédictions que les prophètes juifs avaient reçu de l'Esprit mission de publier; ils n'ont pas su les comprendre entièrement, mais, devant cette menace obscure, leur instinct pervers s'est ému. Ils ont cherché à discréditer par avance l'incarnation du Verbe; de là vient que, dans cette mythologie, dont ils ont imaginé et propagé tous les mensonges, on peut remarquer toute une catégorie particulière de fables, relatives à des *fils de Dieu*, Dionysos, Persée, Héraclès, Hermès, Asclépios, et que ces légendes sont tout autant de contrefaçons maladroites de l'histoire du Verbe. Un seul événement de cette histoire n'a pas été imité par eux; c'est le plus essentiel : la mort de Jésus crucifié; « car elle n'avait pas été devinée par eux, parce que tout ce qui la concerne avait été exprimé symboliquement [2] ».

1. Cf. surtout *Deuxième Apologie*, V, où la démonologie exposée dans la *Grande Apologie* (également au chap. v) est reprise plus en détail et devient plus claire. Ce qui est dit dans la *Grande Apologie* est un simple abrégé, incomplet par conséquent, mais qui n'est nullement en contradiction avec le texte postérieur, quoique n'en laissant pas pressentir tout le contenu. Une comparaison entre les deux chapitres est intéressante, et donne un enseignement pour l'interprétation de quelques autres textes parallèles de Justin.

2. *Première Apologie*, XXI, 6; XXIII, 3; LIV, 1; LV, 4. *Dialogue* LXIX, où cette contrefaçon est spécialement attribuée au chef des démons, au Diable. De là le mot attribué par Tatien à Justin, que les démons sont des *brigands*, des voleurs. — C'est par un effet de la même clairvoyance perfide qu'ils ont su reconnaître, dans Héraclite et Socrate, comme Justin le fera lui-même plus tard, des prédécesseurs imparfaits du Christ, des annonciateurs incomplets du Verbe, et ils n'ont pas eu de cesse qu'ils ne leur aient fermé la bouche, en excitant contre eux l'aveuglement de la foule et en les faisant condamner à mort; par contre, ils

Le Christ venu, ils n'ont pas encore désespéré de la victoire. Leur chef a cru pouvoir tenter l'envoyé de Dieu, et n'a couru qu'à un honteux échec[1]. Aidé de toute son armée, il a recommencé la lutte, sans se décourager, aussitôt qu'a été terminée la mission du Christ, et, alors, il a pris une revanche apparente. Ce sont les démons qui ont excité partout les persécutions contre le christianisme naissant ; ils ont répandu les calomnies dont les chrétiens sont victimes ; ils ont aveuglé les magistrats qui détiennent le pouvoir, dans l'empire romain, et les ont emplis de rage ; ces magistrats sont aujourd'hui comme de véritables possédés, ἄρχοντες δαιμονιῶντες[2]. La fécondité d'invention dont font preuve ces ennemis acharnés de la vérité est inépuisable, et ils ont recouru à bien d'autres moyens encore : ils ont renouvelé, en suscitant les hérétiques, le même stratagème qui leur avait paru déjà efficace, quand ils avaient inspiré les poètes, propagateurs de la Fable. Ils ont fait se lever, comme autant d'adversaires redoutables du christianisme, Simon le Magicien, Marcion, etc. Grâce à leur habileté consommée, la religion de Mithra présente certaines analogies trompeuses avec le christianisme[3].

Mais toute cette fureur est impuissante. Les démons peuvent bien soulever la haine de la foule, exploiter la

ont réservé leurs faveurs à Sardanapale et à Épicure (*Deuxième Apol.*, I, 3).

1. *Deuxième Apol.*, I, 2 ; XII, 3 ; VIII, 1. *Dial.* CXXV, 4.

2. Les Démons ont l'œil si attentif à tous les dangers possibles, que, *après* comme avant la venue du Christ, ils ont continué de persécuter aussi ceux-là mêmes qui, sans être chrétiens, ont travaillé à améliorer l'humanité, comme Musonius. Ils ont fait porter la peine de mort contre ceux qui lisent les livres d'Hystaspe et de la Sibylle, aussi bien que contre ceux qui lisent ceux des prophètes (cf. aussi l'invitation à démolir la prétendue statue de Simon, *Deuxième Apol.*, LVI, 1).

3. Par exemple la naissance de Mithra dans une grotte ; Justin admet que Jésus aussi, à Béthléem, est né dans une *grotte* (*Dial.* CXXXVIII, 6). — On peut regretter que Justin, d'ordinaire si généreux, se soit exprimé en termes si violents contre les Marcionites, et que, semblant les soupçonner des crimes dont on accuse à tort les chrétiens, il les dénonce à la vindicte publique.

crédulité populaire, armer le bras des magistrats ; ils sont incapables d'arrêter la propagande chrétienne, et Dieu, qui pourrait d'un geste les anéantir, ne tolère leur opposition et ne laisse cette vaine défense se prolonger que pour permettre aux chrétiens d'accroître leur nombre, selon ses décrets éternels; pour que la religion nouvelle puisse remplir toutes ses destinées[1]. Déjà cependant ceux qui savent ouvrir les yeux peuvent voir la preuve manifeste que le moment approche où l'armée des esprits mauvais recevra son châtiment. Jésus a guéri des possédés; forts de son appui, les chrétiens sont aujourd'hui investis du même pouvoir; les exorcistes païens ne peuvent réussir à calmer les démoniaques par leurs nœuds magiques et leurs incantations; l'exorciste chrétien les délivre, en prononçant seulement le nom du Christ. La même protection défend nôtre âme, à l'heure redoutable de la mort, quand elle sort de notre corps ; c'est à ce moment que les démons la guettent, et, autrefois, ils pouvaient la rendre captive, fût-elle l'âme d'un juste, comme le prouve l'histoire de Samuel et de la sorcière d'Endor[2]. Ainsi leur puissance, qui ne sera anéantie qu'au jour du Jugement, est au moins brisée en principe, et déjà même très affaiblie. Si enragés qu'ils soient, ils ne sauraient, désormais, avoir la même confiance en eux-mêmes; ils ne peuvent combattre qu'avec le courage du désespoir; car, comme nous l'apprend le curieux fragment cité par Irénée, Justin avait dit, dans un ouvrage perdu, que, jusqu'à la venue du Christ, « Satan ignorait sa condamnation, parce que les prophètes en avaient parlé en paraboles et allégoriquement. Après la venue du Sauveur, par les paroles du Christ et de ses Apôtres, il a su indubitablement que le feu éternel lui est préparé, parce qu'il a fait volontairement défection à Dieu, ainsi qu'il est réservé à tous ceux qui persévèrent, sans repentir, dans

1. *Première Ap.*, LIII.
2. *Deuxième Ap.*, VI (cf. *Première Ap.*, XVIII, 4). *Dial.* CV, 3 et LXXXV, 1, 3.

l'apostasie; et il a blasphémé, par la bouche de cet homme (Marcion), Dieu qui rend ce jugement, parce qu'il a su qu'il était condamné; il a imputé à son créateur, et non à sa propre volonté, à sa propre pensée, la faute de son apostasie[1]. »

Il résulte de tout ce qui précède que Justin a pris grand soin d'étayer toute cette démonologie sur le témoignage de l'Écriture et sur toute la tradition chrétienne relative à la vie et à l'œuvre de Jésus. Il la considérait évidemment comme la propriété tout à fait exclusive du christianisme, et il eût été bien surpris si on eût voulu lui prouver qu'elle était en accord, au moins dans le détail, avec les idées qui avaient cours communément chez tous ses contemporains. Ces analogies lui auraient paru accessoires. Il ne pensait pas même que sa croyance, par ce qu'elle avait d'essentiel, fût de tradition juive; car, au chapitre LXXIX du *Dialogue*, il fait traiter de *blasphème* par son interlocuteur Tryphon ce qu'il vient de dire de la défection des anges. Il était certainement tout aussi persuadé qu'elle s'opposait absolument aux idées païennes, aussi bien à celles des philosophes qu'à celles du vulgaire. Il ne considérait pas le fonds commun qui se retrouve incontestablement, d'un côté comme de l'autre : à savoir l'existence d'une classe d'êtres intermédiaires entre l'humanité et la divinité; génies dont l'essence est toute spirituelle, *pneumatique*, c'est-à-dire non pas immatérielle, mais faite d'air extrêmement subtil. Son regard, nécessairement un peu partial, s'attachait au contraire à la

1. Irénée, V, 26. — On ne voit pas clairement si Justin, dans le contexte, s'était préoccupé expressément de concilier ce qu'il dit, au début du fragment, en avançant qu'avant la venue du Seigneur, Satan n'a pas osé blasphémer Dieu, avec l'invention de la mythologie par le chef des démons et ses affidés. Du reste le fragment présente, semble-t-il, toutes garanties d'authenticité, et la contradiction n'est qu'apparente. Justin pense que la doctrine de Marcion (le fragment doit provenir d'une réfutation du Marcionisme) est la pire des erreurs, le crime qui n'avait jamais été osé auparavant, parce qu'elle blasphème le *créateur*, tandis que même les païens ont su parfois reconnaître Dieu dans son œuvre.

division de ces êtres en deux catégories : bons anges, que les chrétiens seuls peuvent avoir la prétention de connaître, et mauvais anges, démons identiques aux dieux du paganisme. N'ignorant pas que les platoniciens, s'ils regardaient les démons comme inférieurs à la divinité et imparfaits, ne voyaient pas en eux, par contre, des génies du mal, et les considéraient plutôt comme bienfaisants, il a l'habitude presque constante de ne pas employer seul le nom des démons, et d'y ajouter l'épithète φαῦλοι, mauvais[1]. Avec plus de raison, il voyait encore une originalité de la doctrine chrétienne dans ce fait, que, pour les chrétiens, si les bons et les mauvais anges sont supérieurs aux hommes en puissance, ils sont soumis à la même loi morale : entre les uns et les autres, il n'y a, à cet égard, aucune différence : les uns et les autres sont identiquement doués du libre arbitre, sont pareillement maîtres de leur sort ; ouvriers de leur propre destinée, ils doivent obéir de même aux commandements de Dieu, s'ils veulent que se perpétue leur état de félicité, et ils sont exposés également aux châtiments les plus terribles, s'ils les enfreignent.

Nous sommes surtout portés aujourd'hui à constater, chez tous les hommes du IIe siècle, le même état d'esprit, qui se traduit par la même croyance fondamentale en certains génies dont l'origine, la nature et les fonctions sont d'ailleurs diversement expliquées. Nous devons reconnaître à Justin le droit d'avoir surtout aperçu les différences ; nous devons reconnaître aussi qu'elles étaient assez sensibles, entre platoniciens et chrétiens, pour qu'il ait cru, quand il parlait des démons aussi bien que quand

1. Au § 4 du chap. v de la *Grande Apologie*, il semble que Justin ait parlé, tout au moins par hypothèse, de *bons* démons, si l'on adopte la leçon du manuscrit : μὴ ὀρθοὺς. Mais j'estime qu'il est nécessaire d'accepter la correction de Thirlby, θεοὺς, quoique la plupart des éditeurs modernes la rejettent. Elle est réclamée par ce qui précède, et si Justin avait écrit μὴ ὀρθοὺς, il eût vraisemblablement continué par ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους, sans ajouter δαίμονας. Je crois que Justin a toujours eu l'intention de donner à δαίμων un sens péjoratif.

il parlait du Verbe[1], pouvoir ne se réclamer jamais que du seul christianisme.

X. — Sa doctrine sur l'âme et la destinée humaine.

Bien que nous ne possédions plus le σύγγραμμα περὶ ψυχῆς qu'Eusèbe mentionne parmi les écrits de Justin, sa doctrine sur la nature de l'âme nous est assez bien connue par la longue discussion qui remplit les premiers chapitres du *Dialogue*, et elle nous permet de constater, sur un point décisif, qu'en passant du platonisme au christianisme, il avait fait délibérément le sacrifice de ses premières opinions, quand elles lui avaient semblé inconciliables avec la foi à laquelle il s'était converti; en sorte qu'il n'est guère permis, en d'autres cas plus obscurs, de supposer, sans de fortes raisons, qu'il n'avait pas aperçu cette opposition.

Dans la controverse qui s'engage entre Justin et le vieillard, ce dernier est le porte-parole de l'auteur converti. J'ai déjà montré que les nécessités de la mise en scène et de la forme dialoguée ont contraint Justin à prêter au vieillard un ton qui diffère du sien propre; mais il n'a pu mettre dans la bouche de celui à qui il attribue le mérite de sa conversion que des idées acceptées par lui-même depuis. Nous sommes assurés que Justin a gardé pour la philosophie plus de sympathie que n'en témoigne le vieillard; nous n'en sommes pas moins tenus de croire qu'il avait

1. Il y a cependant quelques indices qu'il était parfois plus accessible à l'influence des théories profanes, qu'il ne l'admet ouvertement. Par exemple, quand il parle (*Première Ap.*, XVIII, 4) des démoniaques qui sont λαμβανόμενοι καὶ ῥιπτούμενοι ψυχαῖς ἀποθανόντων, il considère les âmes des morts comme capables de devenir des démons. On peut dire, il est vrai, qu'il parle ainsi en se plaçant au point de vue des païens, mais il n'en est pas moins vrai qu'il n'a pas cru nécessaire d'exprimer la moindre réserve, tandis que Tatien, — peut-être avec l'intention de rectifier ce qu'avait dit ainsi son maître, — a dit catégoriquement (XVI) que : « les démons qui donnent des ordres aux hommes ne sont pas les âmes des trépassés », et il en donne ensuite la preuve.

rejeté les théories dont ce même vieillard lui fait sentir si durement l'incompatibilité avec la foi.

On ne saurait trouver de meilleur exemple pour montrer que Justin conserve, sans aucun scrupule, beaucoup de formules platoniciennes et stoïciennes; qu'il accepte même encore, sur maintes questions de détail, les solutions de l'une ou l'autre de ces deux écoles, et qu'arrivé à ce qui lui paraît l'essentiel, il leur fausse compagnie sans hésiter. Ainsi la théorie de la connaissance qu'il fait exposer par le vieillard peut en somme se ramener au stoïcisme; mais toute la dialectique platonicienne, par laquelle on s'élève jusqu'à la contemplation de l'idée suprême, c'est-à-dire de Dieu, est absolument rejetée. De même le vieillard réfute minutieusement la croyance à la métempsychose que Justin se donne comme ayant partagée jusque-là. Tandis que les deux interlocuteurs sont d'accord pour reconnaître ce principe, surtout stoïcien, mais devenu à peu près universel, que l'idée de Dieu et la distinction du bien et du mal nous sont innées, le vieillard trouve, au contraire, dans le platonisme, un dogme contre lequel il proteste avec passion : c'est celui de l'immortalité naturelle de l'âme. Car si l'âme est immortelle par nature, « évidemment elle est aussi inengendrée. » Or Dieu seul est inengendré et sans principe [1]. L'âme, si elle partageait ce privilège, serait donc d'essence divine; elle serait « une partie de l'Esprit souverain » τοῦ βασιλικοῦ νοῦ μέρος [2]. Ce serait

1. Il y a, nous l'avons vu, quelque embarras à la fin du chap. v. Il serait assez naturel d'arrêter la réplique de Justin à πάντων περὶ λέγεσθαι; de donner au vieillard la démonstration qui suit, Justin reprenant la parole dans la dernière phrase seulement du § 6. Ce serait tellement la disposition logique qu'on est en droit de se demander si devant ὅσα γάρ il ne serait pas tombé un ou deux mots, qui auraient exprimé l'assentiment du vieillard et justifié le γάρ. On ne peut cependant rien affirmer, et même il y a lieu de douter que ce soit la vérité, parce que la phrase sur la métempsychose (§ 5) est mieux placée dans la bouche de Justin, comme l'a noté Maran. Comme, d'autre part, notre auteur n'en est pas à une maladresse de composition près, on peut en définitive accepter le texte tel que Maran l'a constitué.

2. D'après le *Philèbe*, 30 D.

effacer toute distinction entre la créature et le créateur. Non, l'âme est créée, par conséquent mortelle de sa nature; mais, comme la morale exige une sanction après la mort, Dieu, par un acte de sa volonté, la perpétue pour qu'elle reçoive son châtiment ou sa récompense[1]. La démonstration que Justin avait faite préalablement est reprise par le vieillard, qui se place à un autre point de vue, mais emploie, lui aussi, une méthode qui, en apparence au moins, reste platonicienne : « L'âme est la vie, ou bien elle possède la vie. Si elle est la vie, elle doit faire vivre quelque autre chose qu'elle-même, tout ainsi que le mouvement meut autre chose que lui-même. Or personne ne niera que l'âme vive. Donc, si elle vit, elle vit non parce qu'elle est la vie, mais parce qu'elle participe à la vie; ce qui est participant, en effet, est autre chose que ce dont il participe. L'âme participe à la vie, parce que Dieu veut qu'elle vive. La vie ne lui appartient pas en propre comme à Dieu; de même que l'homme n'existe pas éternellement, et que le corps ne reste pas toujours uni à l'âme, mais que, lorsqu'il faut que cette harmonie soit dissoute, l'âme abandonne le corps et l'homme cesse d'exister, ainsi, quand il faut que l'âme ne soit plus, l'esprit de vie se retire d'elle et l'âme cesse d'exister; elle s'en retourne, elle aussi, là d'où elle a été tirée[2]. » C'est évidemment la page célèbre du *Phèdre* que Justin vise ici directement et qu'il se propose de réfuter. Il faut noter de plus, pour marquer combien il se détache de la philosophie sur ce point essentiel, que l'immortalité de l'âme est à son sens un des principaux emprunts que celle-ci ait faits à l'Ancien Testament. Quant au ζωτικὸν πνεῦμα, cet esprit de vie, qui

1. Justin parle dans ce passage comme si les âmes des bons *devaient* être immortelles, et comme si le supplice des méchants, — par conséquent leur survie, — *pouvait* cesser. « Ainsi les unes, celles qui ont paru dignes de Dieu, ne meurent pas; et les autres sont châtiées, tant que Dieu veut qu'elles subsistent et soient châtiées. » Mais partout ailleurs Justin parle d'un châtiment *éternel*. Le texte le plus catégorique est dans la *Première Apologie* VIII, 4; il l'est absolument.

2. Voir *Dial.* VI.

assure, tant que Dieu le permet, la permanence de l'âme, Justin ne le définit pas autrement, et, pratiquement, il n'en fait nulle part ailleurs usage, dans ses écrits conservés ; en règle générale, il ne parle que de l'âme et du corps [1].

Il ne définit pas avec plus de précision ce qu'est l'essence de l'âme. Il semble la concevoir comme faite d'une matière ténue, puisque, dans une tirade contre l'anthropomorphisme, il la fait figurer dans l'énumération suivante : « ... l'opinion de vos rabbins qui pensent que le Dieu inengendré a des *mains, des pieds, des doigts, et une âme*, comme un animal composé, et enseignent pour ce motif que le Père lui-même s'est montré à Abraham et à Jacob [2] ». Expérimentalement, il en prouve la survivance par la nécromancie et la magie ; par l'histoire de Samuel et de la pythonisse ; par les démoniaques et les oracles [3]. Il partage visiblement sur ce point à peu près toutes les superstitions de son temps, et s'évertue à en donner une explication orthodoxe. C'est seulement au Jugement dernier que les âmes des méchants seront précipitées dans la géhenne ; pendant l'intervalle entre la mort et le jugement dernier, elles sont, ainsi que les âmes des bons, dans un état et en un lieu intermédiaires [4].

Enfin ce qui prouve le mieux combien Justin, dans sa doctrine sur la destinée de l'homme, s'est éloigné de la philosophie, c'est qu'il est millénariste, et qu'il l'est avec passion. Le chapitre LXXX du *Dialogue*, où il a fait cette profession de foi, est un des plus importants à se rappeler, quand on veut bien déterminer la nuance de son christia-

1. Pfættisch (p. 116-117), partant de la thèse qu'il a soutenue sur l'absolue transcendance du Dieu Père selon Justin, en conclut que l'âme participe à la vie par le λόγος, et que, si le vieillard ne s'explique pas plus clairement, c'est qu'il n'a encore rien dit du Christ. Assurément, le Verbe est créateur et révélateur ; mais Justin ne parle du λόγος humain qu'en tant que faculté rationnelle. Peut-on l'identifier avec le ζωτικὸν πνεῦμα ? En principe, c'est possible, mais Justin ne s'est pas lui-même expliqué sur ce point.

2. *Dial.* CXIV, 3.

3. *Ib.*, XVIII, 3-5 ; CV, 4.

4. *Ib.*, V, 3.

nisme. Tryphon l'a loué de dire que « Jérusalem sera rebâtie en son emplacement primitif, que le peuple des fidèles s'y rassemblera, et s'y réjouira avec le Christ en même temps que les patriarches, les prophètes, et les saints de race juive ou les prosélytes gagnés avant la venue du Christ », et il est étonné de le voir partager cette croyance. Justin lui réplique que « lui-même, et d'autres chrétiens en grand nombre, sont réellement de cette opinion.... tandis qu'un grand nombre d'autres, cependant de doctrine pure et sainte, ne l'admettent pas ». Il continue en disant : « Si donc vous avez rencontré de prétendus chrétiens qui n'acceptent pas cette opinion, et qui osent encore blasphémer le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et de Jacob, qui nient également la résurrection des corps, et affirment qu'au moment même de la mort, leurs âmes sont ravies au ciel, ne les considérez pas comme chrétiens... » Est-ce par maladresse, ou, au contraire, avec une certaine habileté, qu'en introduisant ici la mention de véritables hérétiques (Gnostiques, Marcionites? etc.), il laisse, en quelque sorte, la frontière ouverte, le passage presque insensible entre eux et les chrétiens imparfaits dont cependant il ne conteste pas l'orthodoxie? Ce qui est sûr, c'est que ces anti-millénaristes, malgré le brevet d'orthodoxie qu'il ne leur a pas refusé, sont bien des chrétiens imparfaits. Car il conclut : « Pour moi, et pour les chrétiens qui sont d'une croyance absolument parfaite (ὀρθογνώμονες κατὰ πάντα), nous savons que la résurrection de la chair aura lieu, pendant mille ans, dans Jérusalem rebâtie, parée, agrandie, ainsi que le professent Ezéchiel, Isaïe, et les autres prophètes ». Ainsi, pour Justin, la foi en la résurrection du corps et celle au millénaire se tiennent et se commandent l'une l'autre; elles sont étroitement solidaires; il trouve trop explicitement annoncé dans l'Ancien Testament un règne de Dieu *sur cette terre* pour pouvoir le mettre en doute. Cela montre à quel point il se faisait une règle de puiser désormais ses opinions uniquement dans l'Écriture; combien il était détaché de la philosophie.

si tolérant et si large d'esprit qu'il demeurât. Ici est la véritable pierre de touche. J'y vois l'argument le plus décisif en faveur des suppositions que j'ai risquées au sujet des influences qui ont pu s'exercer sur Justin pendant sa jeunesse. Bien qu'il nous dise lui-même qu'il était païen et né de parents païens, on ne peut considérer cet enfant de Samarie comme un vrai *grec*. S'il l'eût été, il lui eût paru sans doute moins facile d'accepter la croyance à un royaume de Dieu sur cette terre.

XI. — La doctrine de Justin sur le libre arbitre.

L'âme, créée par Dieu, immortelle, non point par nature, mais par la grâce de Dieu, trouvera dans l'autre vie sa récompense ou son châtiment. Elle doit être rétribuée selon ses mérites, parce qu'elle possède la conscience du bien et du mal, avec le pouvoir de choisir librement et de réaliser l'un ou l'autre. C'est donc le *libre arbitre* qui explique, selon Justin, l'énigme de la destinée et de la nature humaines. Cette idée est commune à la plupart des Apologistes, et souvent on en a conclu qu'ils n'étaient que des chrétiens superficiels; ils insistent tellement, dit-on, sur les œuvres, sur le mérite personnel, que l'on comprend mal pourquoi la rédemption a été nécessaire, et à quoi la mort volontaire du Christ a servi.

Ces critiques ne sont pas sans fondement; mais elles sont excessives. Elles ne sont du moins pleinement justifiées que pour ceux qui ne connaissent point de christianisme en dehors du paulinisme. L'importance que les Apologistes attachent au libre arbitre et aux œuvres s'explique-t-elle par l'éducation philosophique que tous avaient plus ou moins reçue? Leur *moralisme* est-il étranger au christianisme pur? Je suis beaucoup plus porté à croire qu'ils ne font que suivre une tendance chrétienne, beaucoup plus forte qu'on ne veut souvent le reconnaître.

Voyons, quoi qu'il en soit, non point quelle est la doc-

trine de Justin sur le libre arbitre, — car elle ne présente aucune obscurité, — mais plutôt comment il la soutient. On ne peut nier que ce ne soit là une des croyances auxquelles il paraisse avoir été fermement attaché dès l'origine; il n'a pas eu besoin de s'y rallier après sa conversion. Les arguments qu'il met en avant pour l'appuyer, au chapitre XLIII de l'*Apologie*, sont, en grande partie, des arguments de sens commun : nécessité d'un ordre moral, avec des sanctions pour les bons et les méchants; contradictions de notre conduite, d'où il appert que nous ne sommes pas fatalement inclinés au vice ou la vertu; consentement universel sur la distinction du bien et du mal. Les expressions mêmes dont il se sert dans ce développement, pour opposer l'idée du libre arbitre à celle de la fatalité, sont souvent stoïciennes, et il a toujours aimé à répéter le mot fameux du dixième livre de la *République*[1] : Αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος. Mais il n'est pas moins à remarquer qu'après sa conversion il s'est préoccupé de retrouver dans l'Écriture la preuve décisive de cette vérité à laquelle il était depuis longtemps acquis. Le chapitre XLIII où il donne des preuves dialectiques ou expérimentales n'est qu'une introduction au chapitre XLIV où il découvre ses véritables raisons. L'argument scripturaire sans réplique lui est fourni par le texte du *Deutéronome* (XXX, 15-19) : *Voici devant toi le bien et le mal; choisis le bien*, et encore par celui d'*Isaïe* (I, 16-20). C'est aussi à propos du libre arbitre que Justin se rallie, non moins formellement qu'au sujet de l'immortalité de l'âme, à la théorie des emprunts faits à l'Ancien Testament par les philosophes grecs: Platon a emprunté à Moïse ce qu'il dit au livre X de la *République*.

Parce qu'il est avant tout soucieux d'établir la réalité des sanctions d'outre-tombe et la responsabilité qui les justifie[2], Justin reste, au contraire, étranger à la considé-

1. 617 E.

2. Telle est bien, je crois, la marche de l'esprit de Justin, et l'ordre d'importance respective qu'ont pour lui ces questions étroitement liées entre elles. Ce qu'il a à cœur de démontrer avant tout, c'est l'*eschatologie* chrétienne.

ration du péché originel proprement dit. La faute d'Adam nous a soumis à la mort, conséquence du péché; elle a permis au Serpent de répandre partout l'erreur; Jésus-Christ nous a rachetés de la mort, et délivrés de l'erreur en ruinant la puissance des démons[1]. Il n'y a pas davantage dans le texte le plus significatif du *Dialogue*, et ce texte se termine par une forte proclamation du libre arbitre[2] : « Ce n'est pas, nous le savons, parce qu'il avait besoin d'être baptisé, et de recevoir l'esprit en forme de colombe, qu'il est descendu dans le fleuve, de même qu'il a supporté d'être engendré et crucifié, non pas parce qu'il en avait besoin, mais au profit de la race humaine, qui, depuis Adam, était tombée sous le joug de la mort et de l'erreur du Serpent, chaque homme commettant le mal par sa *propre faute*[3]. Car, comme il voulait que, doués du libre arbitre et maîtres d'eux-mêmes, les anges et les hommes fissent ce qu'il avait rendu chacun d'eux capable de faire, Dieu a décrété que, s'ils choisissaient ce qui lui plaît, il les conserverait à l'abri de la corruption et du châtiment, et que si, au contraire, ils faisaient le mal, il punirait chacun comme il lui conviendrait. » Toute l'histoire de l'humanité s'explique par le libre arbitre : « Est-ce que Dieu n'aurait pas pu, dès le commencement, anéantir le serpent, au lieu de dire : *j'établirai une inimitié entre lui et la femme, entre la race de celui-là et la race de celle-ci*. Est-ce qu'il n'aurait pas pu faire du premier coup un grand nombre d'hommes[4]? Il a jugé bon de faire les anges et les hommes maîtres de pratiquer la justice, et il

1. Plus exactement, il en a commencé la ruine (cf. *Supra*, p. 123).

2. *Dial.* LXXXVIII, 4.

3. Il n'y a pas de doute que παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν signifie ici, comme l'a bien vu Maran, *per suam culpam*. — En un autre passage du *Dialogue* (CXXIV, 4), la faute d'Adam et Ève n'est présentée que comme un *mauvais exemple*.

4. Donc le fait que Dieu n'a créé qu'un seul couple, a son importance à l'origine. Mais nous avons vu à quoi se réduit cette importance. — Voir encore, parmi les chapitres où le principe de la responsabilité *personnelle* est le plus nettement affirmé, *Dial.* CXL, 4 et CXLI.

a fixé le temps jusqu'au terme duquel il jugeait bon qu'ils possédassent cette liberté. » Ce que le plus profond instinct de son âme, ce que le bon sens, ce que les enseignements du platonisme et du stoïcisme avaient appris à Justin devient pour lui une certitude inébranlable, maintenant qu'il le trouve révélé par le début de la *Genèse*.

Il serait faux d'imaginer que Justin, en faisant aussi large que possible sa part au libre arbitre, comptât pour rien l'œuvre rédemptrice du Christ. On pourrait peut-être tirer des prémisses qu'il accepte des conclusions qu'il n'eût pas avouées. Mais il n'a pas tiré ces conclusions, et si on négligeait de noter les passages où il met en lumière les résultats de l'incarnation et de la crucifixion, on risquerait une fois de plus d'exagérer la dépendance où il veut encore être de la philosophie et de décolorer plus que de raison son christianisme. « Pourvu qu'ils fassent pénitence, tous ceux qui le veulent peuvent obtenir la miséricorde de Dieu[1]. » Le salut des hommes est dans leur main[2]. Mais quand ils ont fait ce premier pas, quand ils ont répondu à la vocation[3], l'œuvre divine commence et ils lui doivent tout, puisque, nous l'avons vu, l'âme n'est pas immortelle par nature, mais reçoit l'immortalité par la grâce de Dieu, en récompense de sa vertu. Qu'on ne croie pas que Dieu se borne à nous préparer ainsi le destin que chacun de nous mérite. Le Christ est mort pour le *salut* des hommes. Nous offrons l'*eucharistie* « en souvenir de la souffrance qu'il a soufferte pour les hommes qui purifient leur âme de toute malice[4]. » Comment cela? D'abord Dieu, — c'est

1. *Dial.* CXLI, 2.

2. Surtout depuis que la vérité s'est pleinement manifestée par la prédication de Jésus. Pour les générations antérieures, nous avons vu quels efforts touchants, et un peu vains, Justin a multipliés pour tranquilliser sa conscience à leur endroit.

3. *Dial.* CXLI, 2.

4. M. Archambault traduit (t. I, p. 183) : « dont l'âme *est purifiée* de toute perversité ». Le participe *présent* qu'emploie Justin : ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πονηρίας, indique que cette purification est seulement en voie de s'accomplir par l'effort de la volonté tendue vers le bien. L'emploi de la voix passive n'empêche pas cette interprétation.

l'explication que Justin donne immédiatement après, — « a détruit d'une ruine définitive[1] les *principautés* et les *puissances*, par Celui qui est devenu souffrant selon sa volonté ». Racheter l'homme, c'est essentiellement l'arracher à la domination des démons. Comme il partageait entièrement les idées superstitieuses auxquelles les païens et les chrétiens de son temps s'abandonnaient avec la même ivresse, Justin voit surtout dans le Christ, — quand il ne voit pas uniquement en lui le *didascale*, — l'auxiliaire contre les démons, celui dont le nom seul fait évanouir leur puissance.

Comme d'autre part il n'explique la perversité de ceux-ci que par l'usage qu'ils ont fait de leur libre arbitre, et qu'ils ne sont pour lui que des créatures de la divinité, il n'évite pas une sorte de difficulté d'ailleurs presque inévitable; on s'étonne de la puissance dont ces démons sont doués, et on soupçonne aisément que dans toute cette doctrine peuvent entrer, sans que l'auteur s'en doute[2], des éléments dérivés, en dernière origine, d'un *dualisme* plus franc. De toutes façons, le rôle le plus effectif du Christ est celui de triomphateur des démons. Qu'on en juge par ce passage[3] : « Le fils de Dieu.... qui a consenti à s'incarner et à naître de la vierge de la race de David, afin que, par ce moyen, le Serpent, qui a fait le mal à l'origine, et les anges qui l'ont imité soient vaincus, et que la mort soit

1. Qui, en réalité, ne deviendra définitive qu'à la seconde *parousie* ; mais le combat est commencé et la victoire certaine. Voir encore le curieux passage du *Dialogue* CV, 3, sur le danger que courent les âmes de tomber, à la minute de la mort, en la puissance des démons.

2. Il a soupçonné cependant la difficulté. Cf. *supra* le texte du *Dialogue* où il se demande : Pourquoi Dieu n'a-t-il pas anéanti le Serpent? Le chef des démons, — celui que Justin appelle *diable*, *serpent*, *Satan*, — a péché par jalousie, en induisant Ève en tentation. Sa chute semble avoir été contemporaine de celle même de nos premiers parents, et c'est celle-ci qui en est l'occasion (*Dial.* CXXIV, 13). Les mauvais anges qui composent son armée sont ceux qui ont failli avec les filles des hommes et ont engendré les démons ou les dieux du paganisme. Ils étaient antérieurement les ministres de la Providence (cf. surtout *Seconde Apologie*, V, 2-3).

3. *Dial.* XLV, 4.

humiliée, et que dans la seconde venue du Christ, elle cesse entièrement pour ceux qui croient en lui; qu'elle ne soit plus désormais, quand les uns auront été envoyés au jugement, au supplice du feu qui les châtiera sans fin; quand les autres survivront impassibles, à l'abri de la corruption et de la douleur, immortels. » Victoire sur les démons et victoire sur la mort, c'est la double victoire du Christ.

La signification de sa mort, et particulièrement du supplice de la croix, n'a pas laissé Justin indifférent. Il s'en est expliqué dans les chapitres du *Dialogue*[1] où il réplique à Tryphon et à ses amis, qui lui ont objecté la malédiction portée par la Loi contre les crucifiés. « Il y a une malédiction contre les crucifiés; mais cette malédiction n'est pas prononcée contre le Christ de Dieu, par lequel Dieu sauve tous ceux qui ont commis des actes dignes de malédiction. » En effet, — ainsi raisonne Justin, — tous les hommes sont soumis à la malédiction de la loi mosaïque, qui maudit quiconque n'observe pas *toutes* ses prescriptions[2], c'est-à-dire tous les hommes, nul n'étant capable de remplir intégralement les obligations de la Loi parmi ceux qui la connaissent, et ceux qui ne vivent pas sous la Loi étant, par définition, en état de péché. Or Dieu a voulu que « son Christ, au profit de tous les hommes de toute race, se chargeât des malédictions de tous. » Ces idées proviennent surtout chez Justin du fameux morceau d'Isaïe sur l'homme de douleur, dont le trait le plus caractéristique[3] est cité aussitôt après. Justin a fait peu d'effort pour en tirer tout ce qu'elles contenaient et les mettre en harmonie avec l'ensemble de sa doctrine; les considérations de Saint-Paul sur la mort du Christ ne paraissent pas avoir exercé une influence notable sur sa pensée.

On ne peut pas dire non plus que Justin ait pressenti

1. XCIV-XCV.
2. *Deuteronome*, XXVII, 26.
3. *Isaïe*, LIII, 5.

les difficultés qui devaient naître un jour du problème de la Grâce. Il s'est prononcé, sans les prévoir, dans le sens de la liberté. Toutefois, il lui est arrivé de faire un appel direct à l'assistance divine. Sans parler de nouveau des *charismes*, des dons spirituels qu'il s'enorgueillit de voir en possession des chrétiens, alors que la prophétie a pris fin chez les Juifs, le passage suivant suffit à montrer que, dans l'existence de tous les jours, pour la pratique des plus simples vertus, il compte sur le secours d'en haut : « Nous qui vivions dans la débauche, dans toutes les actions infâmes, par la grâce venue de notre Jésus selon la volonté de son Père, nous nous sommes dépouillés de toutes les impuretés dont nous étions couverts; le diable, éternel adversaire, nous menace et veut nous attirer tous à lui; mais l'ange de Dieu, c'est-à-dire la Puissance de Dieu qui nous fut envoyée par Jésus-Christ, lui tient tête, et il s'écarte de nous[1]. »

Toutes ces idées sont d'ailleurs de celles que Justin émet en passant, et sans insister, dans les ouvrages que nous avons conservés de lui. Le premier rang est tenu dans sa pensée par le Fils, Verbe et Didascale, raison qui se communique aux hommes, d'abord partiellemment, puis totalement, et leur est un principe de vertu. Pour savoir cependant si cette œuvre *d'instruction*, qui est son œuvre par excellence, n'est pas complétée par une œuvre de *salut*, en un sens plus proprement religieux, ce n'est pas assez de rassembler les textes assez sommaires de l'*Apologie* et du *Dialogue* sur l'efficacité de la mort du Christ. Il faut rechercher encore quelle est l'efficacité des deux grands sacrements chrétiens, le Baptême et l'Eucharistie.

1. Il faut aussi signaler les paroles significatives du vieillard à Justin (*Dial.* VII) : « Εὔχου δὲ πρὸ πάντων φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας· οὐ γὰρ συνοπτὰ, οὐδὲ συννοητὰ πᾶσίν ἐστιν, εἰ μή τῳ θεὸς δῷ συνιέναι· καὶ ὁ Χριστὸς αὐτοῦ ». La conversion s'opère ici encore par l'*intelligence*, mais le secours divin est nécessaire pour cette parfaite intelligence de la vérité.

XII. — La doctrine de Justin sur le Baptême et l'Eucharistie.

« Le Christ », est-il dit vers la fin du *Dialogue*, « premier-né de toute création, est devenu, une seconde fois, le principe d'une race nouvelle, de celle qui a été régénérée par lui au moyen de l'eau, de la foi et du bois qui contenait le mystère de la croix, de la même manière que Noé, porté sur les eaux, a été sauvé, avec les siens, dans le bois[1]. » Ici encore le christianisme est présenté comme quelque chose d'unique, c'est une création nouvelle; avec lui commence une nouvelle humanité, et cette humanité a été régénérée par la foi, — principe de la conversion, — par le bois, — c'est-à-dire par la mort du Christ, — enfin par l'eau, — c'est-à-dire par le baptême. Qu'est-ce pour Justin que le Baptême?

Le chapitre qu'il lui consacre est à la fin de la *Première Apologie*[2]. La condition pour recevoir le baptême, c'est d'être persuadé de la vérité de tout ce qui est enseigné par l'Église, et de promettre d'y conformer sa vie. La cérémonie est précédée de prières et de jeûnes, en vue d'obtenir la rémission des péchés commis, avant la conversion, par les néophytes[3]; les fidèles y prennent part comme ceux-ci. Les néophytes sont conduits ensuite « là où se trouve l'eau », et ils sont « régénérés en prenant dans l'eau le bain, au nom du Dieu Père et créateur de toutes choses, de Jésus-Christ notre Sauveur et du Saint-Esprit[4] ». Les

1. *Dial.* CXXXVIII.

2. *Première Apol.*, LXI.

3. J'emploie ce mot, qui est commode, mais je préviens qu'il n'est pas dans Justin.

4. La formule est celle de *Matthieu*, XVIII, 3, avec εἰς et le génitif, au lieu de ἐν et l'accusatif. La *régénération* vient manifestement de *Jean* (III, 3, entretien de Jesus avec Nicodème). Justin ne cite pas exactement le texte du IVe *Evangile*, mais il serait très invraisemblable, s'il ne s'en souvenait pas, qu'il soulevât de lui-même, pour la prévenir dans l'esprit de ses lecteurs, l'enfantine objection de Nicodème. Je suis sur ce point absolument de l'avis de Rauschen (*S. Justini apologiæ duæ*, p. 62).

trois éléments de la cérémonie sont donc d'abord la foi du candidat, avec les dispositions morales qu'elle implique; en second lieu le bain; enfin la formule composée du nom des trois personnes divines. Nous connaissons déjà, par l'exemple de l'exorcisme, la croyance de Justin au pouvoir de la formule qui contient les noms divins. Quelle est la signification du second élément, de celui qui caractérise proprement le baptême? Ce bain semble être surtout un symbole de la pénitence, à juger par la citation du texte d'*Isaïe* (I, 16-20), où Justin le trouve prédit, et ne recevoir une véritable efficacité que grâce à la formule qui l'accompagne. Voici en effet comment il est expliqué : « Puisque, lors de notre première naissance, nous sommes nés, dans l'ignorance et selon la nécessité, d'une semence liquide, par l'union de nos parents, et puisque nous avons grandi dans des mœurs mauvaises et des habitudes perverses; pour que nous ne demeurions pas les fils de la nécessité et de l'ignorance, et que nous devenions les fils de la liberté et de la science, et que nous obtenions la rémission des péchés que nous avons commis antérieurement, on prononce sur celui qui a demandé la régénération et s'est repenti de ses fautes, le nom de Dieu, père et maître de toutes choses[1]. » Le baptême efface donc les

1. Cette phrase risque d'être mal comprise et appelle plusieurs observations. Il y a une correspondance étroite entre tous les termes de la première partie, et tous ceux de la seconde. Nous naissons dans l'*ignorance*, qui est le lot commun de l'humanité quand elle n'est pas guidée par le Christ; et le baptême, en nous faisant *chrétiens*, nous donne la *science*. La *nécessité* est ici tout simplement le fait même de notre naissance, en ce sens que nous n'avons pas eu à demander la vie, tandis que la *liberté* (mot à mot : le choix, προαίρεσις), c'est l'acte volontaire qui décide notre conversion. A la semence *liquide*, correspond symboliquement l'*eau* du baptême. — Justin présente tout ceci, dans la phrase qui précède, comme une tradition apostolique. Qu'est-ce exactement que cette tradition? On a pensé à *Gal.*, 4, 31, *Éphes.* 5, 8, *Rom.* 8, 5 (Rauschen, p. 62); la chose reste incertaine. — Le texte de P porte, vers la fin de la phrase, ἀφέσεώς τε ὑπὲρ ἁμαρτιῶν. Les éditeurs suppriment d'ordinaire ὑπέρ, que l'on peut conserver sans difficulté. — Je n'ai pas cité la dernière partie du développement, et il semble ainsi que la formule ne comprend que le nom du *Père*; c'est que Justin intercale

péchés commis avant la conversion; pas plus qu'ailleurs, il n'est ici question du péché originel. Le mot φωτισμός, illumination, que Justin emploie et explique dans la phrase suivante, est en relation avec ce qu'il vient de dire de la science, qui désormais remplace notre ignorance primitive; l'expression peut provenir de la langue des mystères, mais elle n'est pas de l'invention de notre auteur, qui la cite expressément comme déjà reçue[1]. Les textes du *Dialogue*[2] relatifs au baptême n'ajoutent rien d'essentiel à ce que nous apprend ce chapitre de l'*Apologie*. Justin y commente de nouveau la citation d'Isaïe, et appelle le baptême « le bain de la *pénitence* et de la *connaissance* de Dieu. » L'élément essentiel est donc toujours la foi, l'acte délibéré et conscient qui nous convertit[3].

Dans le même développement final de la *Première Apologie*, Justin a exposé avec précision la célébration de l'eucharistie[4]; il s'y est même repris à deux fois: d'abord, en achevant la description du baptême, — car le néophyte, aussitôt après, reçoit le pain et la coupe[5], — ensuite à propos du service hebdomadaire qui a lieu tous les dimanches. Les explications données incidemment dans trois chapitres du *Dialogue*[6] confirment, et, au moins sur

une parenthèse qui rompt la suite des idées: il complète ensuite la formule, en terminant le chapitre. — Il est évident que Justin pense au baptême de l'homme d'âge mûr, qui se convertit par un acte volontaire.

1. Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός.

2. XIII-XIV.

3. Quant au baptême de Jésus, il marque pour Justin le moment où Dieu proclame publiquement la mission de son envoyé; mais Jésus n'avait pas besoin d'être baptisé et de recevoir l'Esprit-Saint sous la forme d'une colombe (*ib.*, LXXXVIII).

4. Voir, sur cette question, M. Goguel, *l'Eucharistie des origines à Justin martyr*, 1910.

5. Il est tout naturel qu'il en soit ainsi, le néophyte étant supposé, nous l'avons vu, être un homme d'âge mûr. — Je ne crois pas que la théorie bien connue de Harnack sur les éléments eucharistiques dans Justin (du pain et de l'*eau*) soit fondée. Ce que l'expression [illegible] a d'étrange au premier abord est précisément ce qui interdit d'y voir une interpolation ou une glose (Cf. Goguel, p. 275-277).

6. XLI, LXX, CXVII.

un point essentiel, complètent cet exposé. On peut dire avec M. Goguel[1] que « le témoignage de Justin, sans constituer un traité systématique de l'eucharistie, fournit les éléments d'un tableau assez complet de ce qu'était la Cène à Rome vers le milieu du second siècle. »

Conduit du baptistère à l'église, le néophyte s'associe à de nouvelles prières. Puis les fidèles se donnent le baiser de paix, et l'eucharistie est célébrée. Telle que Justin la décrit, ce n'est, à aucun degré, un repas commun; c'est un acte rituel célébré par le προεστώς, et auquel les fidèles prennent part. Le pain, avec la coupe d'eau et de vin, sont apportés au président de l'assemblée, qui les prend et prononce une doxologie, αἶνον καὶ δόξαν, au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, suivie d'une action de grâce (εὐχαριστίαν) développée[2], en reconnaissance de ce bienfait, ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ. Cette dernière expression est vague, — peut-être intentionnellement[3]; — elle n'exprime pas complètement la pensée de l'auteur. Car, dans le *Dialogue*, chaque fois que Justin est conduit à parler de l'Eucharistie, il est beaucoup plus précis. La première fois qu'il la mentionne, au chapitre XLI, il dit que Jésus-Christ nous a enseigné à accomplir ce rite : « en souvenir de la souffrance qu'il a subie pour tous les hommes qui se purifient de tout mal, afin que nous rendissions grâces à Dieu d'avoir créé le monde avec tout ce qu'il contient à cause des hommes, de nous avoir délivrés du mal dans lequel nous sommes nés, et d'avoir ruiné

1. *L. c.*

2. ἐπὶ πολύ. On en a conclu souvent, non sans vraisemblance, mais sans que la chose soit certaine, que ce n'est pas une formule stéréotypée, mais plutôt une improvisation (bien entendu sur un thème donné, et légèrement varié).

3. Il se peut en effet que, dans un ouvrage adressé aux païens, Justin, — tout en donnant de la cérémonie une description exacte, selon ses habitudes consciencieuses, — ne croie pas utile d'en expliquer toute la signification. En tout cas, on va voir pourquoi je ne pense pas que, si le *Dialogue* est plus complet sur ce point que l'*Apologie*, il y ait eu un développement de la pensée de Justin, dans sa conception de l'Eucharistie, de l'un à l'autre ouvrage.

définitivement les principautés et les puissances par celui qui est devenu souffrant selon sa volonté. » Au chapitre LXX, il dit que ce rite commémore, sous la forme du pain « l'incarnation du Christ pour ceux qui ont foi en lui, à cause desquels il est devenu souffrant », et, sous la forme du vin, « le sang » qu'il a versé pour eux. Au chapitre CXVII, l'Eucharistie est « la commémoration de la nourriture solide et liquide », et on y rappelle « la souffrance que le Fils de Dieu a soufferte pour les hommes. » Voilà l'idée importante que l'*Apologie*, avec sa formule vague, sous-entendait sans doute. Les mêmes chapitres XLI et CXVII nous apprennent que Justin considère l'eucharistie comme un *sacrifice*, ou plus exactement, comme *le substitut d'un sacrifice*: car, quoiqu'au chapitre XLI il applique formellement le mot « au pain et à la coupe, » au chapitre CXVII, il dit au contraire que « les prières et actions de grâces, rendues par des hommes vertueux, sont les seuls sacrifices parfaits et agréables à Dieu ». Ce second passage, plus complet et plus précis, semble exprimer sa véritable pensée. Il faut de même examiner de près les termes de la phrase où il définit, au chapitre LXVI de l'*Apologie*, la relation entre l'eucharistie et l'incarnation, et la nature des éléments eucharistiques : « Nous ne les prenons pas comme du pain ordinaire et comme une boisson ordinaire; mais, ainsi que Jésus-Christ, notre Sauveur, incarné par le Verbe de Dieu[1], a possédé une chair et du sang pour notre salut, de même nous avons appris que la nourriture sur laquelle l'action de grâces a été prononcée, au moyen d'une formule de prière venue de lui[2], cette nourriture, qui, transformée, alimente

1. M. Goguel, p. 269, préfère rapporter ces mots au verbe principal, et on peut hésiter. Cependant la place qu'ils occupent à côté du participe et la comparaison de textes comme XXXIII, 6, ou XLVI, 5, rendent l'autre construction vraisemblable. Le sens général ne varie pas d'ailleurs.

2. La traduction ne peut rendre exactement la correspondance des termes : διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς εἶχε καὶ σάρκα καὶ αἷμα, οὕτω καὶ τὴν διὰ εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν.

notre chair et notre sang, est le sang et la chair de Jésus-Christ. » Il apparaît donc ici nettement que les éléments eucharistiques sont la chair et le sang du Christ et qu'ils le sont devenus par la vertu de la formule d'action de grâces. Justin ne s'explique pas d'une manière plus précise sur le rapport entre le pain et le vin, la chair et le sang du Verbe. Car la phrase ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν signifie simplement que la nourriture, par le processus de la digestion, se transforme en notre chair et notre sang.

Le ton purement narratif qui caractérise le chapitre LXVI de l'*Apologie*, pris en son ensemble, indique assez que Justin entend seulement reproduire la doctrine reçue par tous les chrétiens, à Rome, autour de lui. Les trois textes du *Dialogue* font partie d'une argumentation et ont un tour plus personnel. Ce que Justin y dit de la commémoration de la passion du Christ est cependant donné expressément comme *doctrine reçue*. L'assimilation de l'eucharistie à un sacrifice, et surtout l'interprétation restrictive de cette assimilation qui vient ensuite, sont avancées par lui sans qu'il fasse la même déclaration, mais il serait imprudent d'en conclure qu'il ne se sente pas d'accord avec l'opinion commune. L'idée que les seuls sacrifices agréables à Dieu sont les actions de grâces prononcées par un homme de bien est familière à la philosophie antique; mais elle ne l'est pas moins aux prophètes, et c'est en effet aux prophètes que Justin s'en réfère en la développant. Il résulte donc de cette étude consacrée aux deux rites du Baptême et de l'Eucharistie, que Justin, pour l'essentiel, se borne à reproduire ce qu'on lui a enseigné, quand il est entré dans l'Église. Si des éléments helléniques avaient contribué déjà à former ces pratiques et ces doctrines, c'est une tout autre question, que je n'entends pas traiter ici.

XIII. — Conclusion.

Tel m'apparaît Justin, avec son âme généreuse, son esprit droit, sa science médiocre. Il est né païen, mais dans une contrée où prédominaient le monothéisme juif, la morale juive; où nul païen ne pouvait les ignorer, et rester indifférent à leur endroit. N'étant pas de ceux dont ils pouvaient choquer et contrarier la nature, il en a probablement subi l'influence dès sa jeunesse. Comment s'expliquerait-on, s'il en était autrement, que, lorsqu'il se tourna vers la philosophie, il ne lui ait demandé que de nous révéler Dieu, et qu'il ait pu la réduire tout entière à deux problèmes, celui de la *monarchie* et celui de la *providence?* Il s'est alors attaché au platonisme; il l'a étudié avec plus d'ardeur que de méthode; mais il l'a aimé pour toujours; car il y avait trouvé une satisfaction partielle de ses instincts moraux et religieux; il l'avait compris, en effet, comme un théisme qui enseigne la création du monde par un Dieu unique, et qui assure aux bons et aux méchants, dans une autre vie, la rémunération de leurs vertus ou le châtiment de leurs fautes. Le stoïcisme n'a peut-être attiré sérieusement son attention que plus tard, et surtout parce qu'il était devenu comme une philosophie d'état. Dans des circonstances que nous connaissons mal, puisqu'il entre de la fiction et du symbole dans le récit du *Dialogue*, Justin est passé au christianisme. L'attrait qui se dégage de la figure du Christ, telle que la présentent les *Évangiles*, la pureté et l'élévation de la morale chrétienne, le spectacle touchant des églises, la fraternité qui régnait entre leurs membres, leur vie simple, le courage qu'ils montraient en face de la mort, l'ont touché et l'ont gagné. Malgré le témoignage du *Dialogue*, je crois qu'il s'est converti par un mouvement du cœur plutôt que par de lentes démarches intellectuelles. Mais son intelligence aussi avait des besoins, et il a voulu fonder en raison la croyance qui avait rempli du premier coup le vide de son âme. La

réalisation des prophéties lui a semblé apporter la preuve irrésistible à laquelle nul esprit sincère ne saurait se dérober.

En entrant dans l'Église, Justin avait accepté loyalement les formules d'un *Credo* qui était déjà, sur tous les points essentiels, celui même que les chrétiens répètent encore aujourd'hui. Mais il ne pouvait se dissimuler que ces formules avaient besoin d'être interprétées. Comment concilier avec le monothéisme l'existence des deux autres personnes divines? Justin n'a discuté véritablement la difficulté qu'au sujet de la seconde personne, et la solution lui était fournie d'avance par la tradition ecclésiastique, c'est-à-dire par le IVe *Évangile*. Il a interprété cette tradition à l'aide de certaines théories stoïciennes ou platoniciennes, plutôt parce qu'il y voyait un moyen de se faire mieux entendre des lecteurs païens et parce qu'elles lui étaient familières que parce qu'il continuait à trouver dans ces systèmes l'aliment de sa pensée. En règle générale, après sa conversion, il prend son point de départ dans l'*Écriture*, et c'est sur des preuves scripturaires qu'il fonde d'abord ses dogmes; c'est par des preuves scripturaires qu'il les éclaircit et les commente.

Mais beaucoup de ces dogmes n'étaient pas pour lui une acquisition nouvelle. Avant de se rallier au christianisme, il admettait déjà l'unité de Dieu, la responsabilité de l'homme, conséquence de son libre arbitre, les sanctions d'outre-tombe. Dira-t-on cependant que le christianisme n'avait plus rien à lui donner d'essentiel? Ce serait une grande erreur, et Justin raisonnait tout autrement. D'abord le christianisme lui donnait la certitude; et pourquoi la philosophie ne l'avait-elle pas satisfait? parce qu'elle est la recherche indéfinie. Il lui donnait des révélations plus complètes sur l'essence divine. Il mettait dans ses mains des livres qui éclairaient toute l'histoire du monde depuis les origines. Même en morale, si, en principe, il semble que, pour Justin, l'homme trouve dans sa conscience le guide qui lui est nécessaire et lui suffit, la réalité est tout

autre : même le platonisme ou le stoïcisme n'ont pas atteint le plus haut idéal ; les chapitres de l'*Apologie* où les préceptes du Christ sont résumés respirent l'esprit du *Sermon sur la Montagne*, c'est-à-dire un esprit nouveau, et le plus conscient qui puisse être de sa nouveauté. Ainsi la force du christianisme est qu'il continue une tradition, mais il ne la justifie pas seulement : il l'enrichit.

Le Christ est surtout pour Justin le Verbe, c'est-à-dire la vérité totale qui se communique aux hommes. Ce Verbe apparaît donc surtout, pendant son passage sur cette terre, comme le *Maître* qui prêche et qui enseigne. Mais il est aussi le *Sauveur*, c'est-à-dire, s'il faut préciser, celui qui arrache l'homme au péché, en ruinant la puissance du démon, premier auteur du péché, et lui assure la vie immortelle, en ruinant la puissance de la mort, conséquence du péché. Si l'on ajoute que Justin s'est tellement attaché à la croyance en la résurrection du corps, et qu'il est devenu si hostile à la conception platonicienne de l'âme naturellement immortelle, qu'il a accepté le *millénarisme*, on s'étonnera qu'on ait pu parfois tendre à considérer son christianisme comme un christianisme de surface, comme une philosophie à étiquette chrétienne. Ce qui est exact, c'est que ce christianisme porte peu l'empreinte du paulinisme : il est issu des *Évangiles*. Justin ne conteste pas la signification qu'il convient d'attribuer à la mort de Jésus ; mais il considère principalement sa vie, sa résurrection, son prochain retour ; il le voit appelant les hommes à la pénitence, leur révélant la vérité, leur prouvant son origine et son pouvoir par ses cures miraculeuses et ses exorcismes ; il l'attend comme l'instaurateur de ce royaume de Dieu terrestre, qui précédera, pendant mille ans, la vie éternelle. Tout cela provient directement des *Évangiles* ; l'état d'esprit et d'âme de Justin prouve seulement que le paulinisme n'est pas tout le christianisme.

La doctrine de Justin, prise en son ensemble, n'est donc pas nécessairement le produit de son éducation philosophique. Mais, par certains de ses éléments, elle offrait,

plus que d'autres conceptions du christianisme, la possibilité d'un accord avec la philosophie. Cet accord a été souhaité par Justin, non seulement parce qu'il pouvait faciliter la propagande, mais parce qu'il répondait à des exigences profondes de son cœur et de son esprit. Justin était trop probe et trop sincère, — peu d'hommes l'ont été sans doute autant que lui, — pour ne pas sentir tout le prix de l'intention droite, et ne pas reconnaître la vérité partout où elle lui apparaissait. Il ne se résignait pas à croire que l'humanité presque entière eût été, jusqu'en un jour très récent, abandonnée par Dieu, sans recours, à l'ignorance et au vice; il ne consentait pas à fermer les yeux sur tout ce que le platonisme et le stoïcisme avaient produit d'idées nobles ou d'actes généreux; il avait en horreur l'esprit exclusif du judaïsme. Cette sympathie et cette tendresse dont son cœur est pénétré, ce fraternel amour de l'humanité et cet instinct profond de la justice ont élevé au-dessus de lui-même un homme d'un talent médiocre et d'une science peu sûre; en ont fait une des figures les plus originales et les plus attirantes de l'ancien christianisme, et lui méritent de garder dans son histoire une place d'honneur; il fut le précurseur, encore inhabile, mais courageux et loyal, des docteurs d'Alexandrie et des Pères du IVe siècle, de tous ceux qui ont voulu mettre la foi en harmonie avec la raison, et sa doctrine, un peu incohérente, fut souvent plus large même que celle de ses successeurs.

CHAPITRE V

TATIEN

I. — Caractère général de son œuvre.

Tatien a été l'élève de Justin, et l'on a trop rejeté dans l'ombre l'influence que Justin a exercée sur lui. Mais, par leur tempérament, le maître et l'élève offrent un contraste singulier. Le second est aussi violent que le premier est doux. Il fait profession de condamner radicalement la civilisation antique ; il est le chrétien intransigeant, aux yeux duquel la philosophie n'est que folie, la morale laïque qu'immoralité, la littérature que passe-temps frivole. Cependant, il ne faut pas s'en tenir à l'apparence. Justin, dont le cœur est resté si fidèle à ses affections anciennes et l'esprit si tolérant pour les doctrines qu'il a partagées, doit peut-être moins qu'on ne s'y attendrait au platonisme et au stoïcisme, et n'a plus qu'une ambition après sa conversion : c'est de bien comprendre les Écritures et la tradition ecclésiastique. Tatien, ennemi fougueux de tout ce que Justin respecte encore, attaque le paganisme en mettant en œuvre tous les procédés les plus raffinés de la sophistique contemporaine, et il a donné de sa foi une interprétation si personnelle qu'il a fini par se séparer de l'Église.

C'est un Oriental[1], né peut-être même en dehors des

1. J'ai étudié la biographie de Tatien et sa formation intellectuelle, ainsi que sa doctrine, dans mes *Recherches sur le Discours aux Grecs*

frontières de l'empire, et on se demande si dans sa nature ardente, dans sa méthode d'exposition bizarre, qui procède par brusques associations d'idées plutôt que par une marche logique, on ne doit pas reconnaître la marque de cette origine étrangère. Mais il avait reçu une éducation toute grecque, et son style, par ses qualités comme par ses défauts, est celui d'un rhéteur qui connaît bien le goût de son temps et a la prétention de le satisfaire. Il avait mené, avant de se convertir, la vie de ces sophistes ambulants qui, de ville en ville, allaient quêtant les applaudissements et courant la fortune : « J'ai parcouru beaucoup de pays », dit-il lui-même[1], « j'ai enseigné vos doctrines, je me suis mis au courant de beaucoup d'arts et d'inventions ». Il s'était fait chrétien, nous ne savons où, mais pour des raisons analogues à celles de Justin. « Pendant que je méditais, cherchant le bien, il m'arriva de rencontrer des écrits barbares, plus anciens que les doctrines des Grecs; d'inspiration trop manifestement divine pour être comparés à leurs erreurs; et il m'arriva de croire en eux à cause de la simplicité du style, du naturel des narrateurs, de l'intelligence claire qu'ils donnent de la création du monde, de la prédiction de l'avenir, de l'excellence des préceptes, de la soumission de toutes choses à un seul monarque. Mon âme se mit ainsi à l'école de Dieu[2]. » Venu à Rome, il y fit la connaissance de Justin; il devint son disciple, et ceux qui sont tentés de trop mépriser le philosophe chrétien de Naplouse ne devraient pas oublier que celui qui a su attirer à lui un disciple tel que Tatien n'a certainement pas pu manquer de tenir à Rome un rôle assez en vue et d'y gagner, dans un certain monde, une réelle influence. Cette influence a été certainement considérable sur l'auteur du *Discours aux*

de Tatien, Paris, 1903. On m'excusera d'y renvoyer, et de n'en donner ici que les conclusions les plus générales, sur les points qui ne touchent pas directement à l'objet de mon étude présente.

1. XXXV.

2. XXIX.

Grecs, si indépendante que fût sa nature. On peut le conclure d'une citation que Tatien a faite d'un mot de Justin[1], et de l'épithète « le très admirable[2] », dont il se sert pour le louer. Bien que son *Discours* soit, en somme, tout à fait original, on est tenté d'y retrouver, en plus d'un passage, le souvenir de l'*Apologie*, et, si on l'a contesté, si l'on a soutenu que Tatien ne s'était pas servi des écrits de son prédécesseur, c'est surtout, je crois, parce qu'on a souvent mal établi les points de repère principaux de sa biographie[3].

Le *Discours* est-il postérieur de fort peu à la conversion de Tatien? et faut-il le dater de 155 environ? L'auteur nous dit au chapitre XXXV, à la suite du passage que j'ai déjà cité : « J'ai séjourné en dernier lieu dans la ville des Romains, et j'y ai vu les diverses statues qui ont été transportées de chez vous chez eux. » Il résulte de ce texte que le *Discours* n'a pas été composé à Rome[4]. Mais Harnack a pensé que Tatien avait quitté momentanément cette ville, après s'être converti, et qu'il avait composé son ouvrage pendant une absence assez courte, avant d'y revenir une seconde fois pour un second séjour, pendant lequel il aurait continué à fréquenter Justin, et à enseigner lui-même; puis, après la mort de son maître, il serait allé s'établir définitivement en Orient. Nous n'avons aucune donnée sur un double séjour de Tatien à Rome. D'autre part, nous apprenons par le *Discours* même[5] qu'il avait déjà composé auparavant un autre ouvrage, un traité περὶ ζώων, et cet ouvrage ne peut guère dater du temps où il était encore

1. XVIII. Ce mot ne se retrouve pas dans les écrits conservés : Tatien le tenait peut-être seulement de la bouche de son maître.

2. XVIII.

3. Je ne crois pas en effet qu'on puisse accepter sur ce point les hypothèses de Harnack, dont les travaux sur les *Apologistes* ont d'ailleurs, dans l'ensemble, rendu tant de services. — Cf. les chap. I et II de mes *Recherches*.

4. Où a-t-il été composé? Est-ce dans la Grèce propre? On ne peut rien conclure du titre : *Discours aux Grecs*, le mot *Grecs* étant pris ici surtout au sens *religieux*.

5. XV.

païen, car on comprendrait mal, en ce cas, qu'il y renvoyât, comme il le fait, pour éclaircir et compléter un développement qu'il abrège; nous apprenons aussi qu'il en préparait un[1], où il se proposait sans doute, à l'exemple des Juifs alexandrins, de corroborer le témoignage de l'*Écriture* par celui de certains écrivains profanes. Cela ne fait point penser qu'il fût alors un débutant, et confirme, au contraire, l'impression, suggérée par tout le *Discours*, qu'il avait eu tout le temps de mûrir ses idées, et pouvait se considérer à son tour comme un maître. Ajoutons que les termes dans lesquels il parle de Justin nous inclinent à croire que celui-ci était déjà mort, et notons aussi que, bien que le *Discours* ne soit pas à proprement parler hérétique[2], on y trouve mainte idée qui surprend et peut paraître suspecte. Il est donc infiniment probable que la composition n'en a pas suivi presque immédiatement la conversion de l'auteur, mais a, au contraire, précédé de peu de temps sa rupture avec l'Église. Or c'est en 172 que Tatien paraît avoir fondé son διδασκαλεῖον, son école schismatique, en Orient; c'est dans les deux ou trois années antérieures qu'on peut placer avec quelque vraisemblance cette composition.

Ce *Discours* est-il une véritable harangue, ou, plus exactement, une conférence, prononcée réellement en un lieu déterminé, ou même à plusieurs reprises devant un public varié, dans des villes différentes, au cours d'une de ces *tournées* que les sophistes entreprenaient si volontiers? Tatien était assurément homme à souhaiter de renouveler, après être passé au christianisme, ce qu'il avait fait si souvent alors qu'il était encore païen. Mais est-il facile d'imaginer que, à l'époque antonine, l'autorité ait supporté, ou qu'un public païen, — si l'on veut, un public mixte, — ait toléré l'audition d'une diatribe si haute en couleur et si

1. XL. Cf. *Recherches*, p. 87-88.

2. Je ne crois pas en effet qu'il le soit formellement; et je n'irais pas jusqu'à dire avec Geffcken, p. 105 : « Der unverkennbar hæretische Charakter der Rede ».

montée de ton? Il serait hardi de le nier absolument[1]; on a cependant quelque répugnance à l'admettre. Certaines expressions font penser d'ailleurs que l'auteur comptait avant tout sur un public de lecteurs, et l'allure oratoire de son ouvrage, les interpellations, les apostrophes qu'il contient ne suffisent pas à prouver le contraire. Le goût littéraire qui régnait alors était celui qu'avait mis à la mode la seconde sophistique; la rhétorique régentait tous les genres; les recettes qu'elle enseignait trouvaient une application aussi bien dans le livre que dans le discours parlé.

Justin et Tatien ont beaucoup d'idées communes, mais rien ne diffère plus que leur manière. Justin ne visa jamais à l'effet; il mit toute sa confiance dans la force naturelle de la vérité; on peut être certain qu'il avait au fond de son cœur autant d'antipathie contre les sophistes qu'il en a manifesté contre les Cyniques. Tatien est un sophiste et un cynique; sa langue est un bariolage où se mêlent le raffinement et la vulgarité, l'archaïsme et le modernisme[2]; sa phrase se disloque, sans respect pour la syntaxe, soit parce qu'il poursuit des finales rythmiques, soit simplement parce qu'il n'a rien tant à cœur que d'éviter le naturel et la simplicité; la composition est chez lui plus serrée et plus habile en somme que chez Justin, mais ce mérite ne se découvre qu'à un lecteur patient, et l'absence de transitions, la recherche des débuts abrupts qui accrochent l'attention par leur étrangeté, les saillies qui interrompent sans cesse la discussion, les brusques sursauts de polémique qui coupent l'exposition de la doctrine, ne laissent apercevoir au premier abord que le désordre le plus surprenant. Partout éclate l'outrance, l'ambition frénétique d'être original à tout prix. Voilà le Sophiste. Le Cynique se révèle

1. Le fait que les controverses entre Crescens et Justin paraissent avoir été publiques, l'existence même à Rome des écoles de Justin et de Tatien empêchent en effet d'être aussi catégorique. — Kukula a pensé que le *Discours* était la leçon d'ouverture du διδασκαλεῖον de Tatien en Orient (Cf. *Recherches*, p. 91 et suiv.).

2. Cf. *Recherches*, p. 14, et C. L. Heiler, *De Tatiani Apologetæ dicendi genere*, Marbourg, 1909.

par l'âpreté et la véhémence. Tatien ne raisonne pas comme Justin; il invective; il ne se défend pas, il prend l'offensive hardiment; il ne s'attarde pas à l'examen des doctrines, il attaque les personnes; il ramasse sans critique toutes les anecdotes scandaleuses qui lui semblent illustrer la contradiction entre la vie des philosophes et leurs théories, la frivolité, l'absurdité, l'immoralité des cultes ou des mœurs antiques. Comme il brave le bon goût, à la manière des orateurs *asiatiques*, et ne cherche qu'à étonner l'imagination de ceux qui l'écoutent, il ne craint pas de les scandaliser, à la manière de Diogène ou de Cratès, pour les amener à faire un retour sur eux-mêmes, et les arracher à la torpeur, à l'indifférence où s'endort l'humanité moyenne. Sa propagande n'est pas celle de cette race qui *fuit le grand jour*, qui *se tait au forum*, et qui *bavarde dans les petits coins*, comme les païens aimaient à le dire en parlant des chrétiens[1]; elle a le verbe haut, le geste indiscret; elle provoque et elle parade.

Le *Discours* de Tatien n'est pas une *Apologie* au sens strict; l'objet n'en est pas de discuter la situation juridique des chrétiens, et de revendiquer pour eux la tolérance. Il appartient à la seconde catégorie d'ouvrages dont se compose la littérature dite apologétique; ceux où l'auteur se propose de réfuter le paganisme, en préparant, par une exposition plus ou moins complète de la foi, ses lecteurs à se convertir. Il se rattache ainsi à un genre littéraire fort ancien, chez les Grecs et chez les Romains, celui des *Protreptiques* ou *Exhortations*, dont l'*Hortensius* de Cicéron peut être regardé comme le type, et dont les Stoïciens et les Cyniques, comme les Péripatéticiens, avaient donné de nombreux modèles. C'est le ton des Cyniques, nous l'avons vu, que Tatien affecte de reproduire, et qui convenait d'ailleurs admirablement à sa propre nature. Justin voit Socrate à travers Platon et Xénophon. Tatien se relie surtout, par une longue chaîne d'intermédiaires, au Socrate

1. Minucius Felix, *Octavius*, VIII.

d'un dialogue apocryphe, le *Clitophon*, à ce Socrate qui, au lieu de converser avec quelques amis familièrement, s'adresse à la foule, dans un discours suivi, comme une divinité de tragédie du haut de la *machine*[1]. Le *Clitophon* nous présente déjà une ébauche du cynique qui monte sur une borne, au coin d'un carrefour, pour haranguer les passants, et se sert, non pas d'une dialectique souple et fine, mais d'une éloquence virulente et colorée. Telle est la manière de Tatien.

II. — Son jugement sur le paganisme et la philosophie.

Tatien, comme plus tard Tertullien, condamnent en bloc toute la civilisation gréco-romaine. Les Hellènes s'enorgueillissent d'avoir porté si haut le génie humain par toutes sortes d'inventions, de sciences et d'arts. Quelle erreur! Ils n'ont rien imaginé; leurs historiens eux-mêmes le reconnaissent. Toutes les découvertes utiles à l'humanité sont venues des Barbares[2]. Que reste-t-il aux Grecs? Leur philosophie? Elle n'est qu'un tissu de contradictions et de sottises, et n'a jamais convaincu ni corrigé personne[3]. Leur langue? on l'admire à tort, car elle se décompose en une infinité de dialectes et manque d'unité. Leur gram-

1. Justin s'est servi déjà de cette expression qui se retrouve chez la plupart des apologistes, comme chez beaucoup de moralistes païens (cf. *Recherches*, p. 42). Mais ce n'est chez lui qu'un mot en passant. Ce mot au contraire peint exactement l'attitude de Tatien.

2. Cette opinion d'ailleurs était souvent acceptée par les Grecs eux-mêmes au second siècle. Elle était si commune que Lucien, qui la reproduit dans ses *Fugitifs* (6), en a donné malicieusement une interprétation spirituelle qui lui enlève tout ce qu'elle avait de désobligeant pour les Grecs : « Le plus difficile, fait-il dire à la philosophie, était d'instruire les Barbares..., c'est pour cela que j'ai commencé par eux ». — Cf. Helm, *Lukian* und *Menipp*, p. 310, et F. Schæter : *Quæ Græci de origine philosophiæ a barbaris ducenda existimaverint*, Leipzig, 1877.

3. « Nous nous sommes détachés de cette sagesse, ses représentants les plus augustes ne nous en ont pas imposé. » — I. C'est je crois le sens de cette phrase jusqu'ici mal comprise, et dont j'ai moi-même reproduit autrefois l'interprétation traditionnelle (cf. Appendice IV).

maire? elle n'est que subtilité ridicule. Leur médecine? elle a pour auxiliaire la magie[1]. Leur art? il s'est voué à immortaliser des femmes perdues. Leur religion? Elle est absurde, sale et cruelle. D'un bout à l'autre du *Discours*, avec une verve infatigable, Tatien fustige sans merci ses adversaires; il les crible de sarcasmes avec une passion égale de celle de Tertullien, un talent plus lourd et moins sûr. Rien d'original, d'ailleurs, en tout cela, sinon la forme. Comme les autres Apologistes, Tatien puise à pleines mains dans le trésor de la littérature antérieure.

N'exagérons rien cependant. Il était impossible que, même dans la polémique, un esprit aussi personnel se résignât à coudre bout à bout des banalités. On doit remarquer en effet que quelquefois au moins, plus que Justin, et à plus forte raison qu'Aristide, Tatien a le sentiment que les croyances de son temps ne sont plus celles de l'époque de Solon ou de Numa. Il a été frappé, par exemple[2], de la vogue dont jouissait l'astrologie, et la réfutation qu'il en fait tient une grande place dans son *Discours*. De même, il sait quelle influence exerce dans les milieux populaires la magie, et il en a tellement horreur, qu'il rejette à peu près sans réserve la médecine, ne la concevant guère sans un mélange de pratiques superstitieuses. Ainsi la polémique habituelle contre la fable et les rites païens non seulement prend un aspect nouveau par mille traits parfois ingénieux, parfois étranges, mais elle se complète par quelques éléments qui n'étaient pas encore usés.

Il suffit d'avoir ainsi caractérisé, très généralement, cette polémique. Demandons-nous, — ce qui est proprement notre enquête, — ce que Tatien pense de la philosophie. Elle n'a rien produit d'éminent. En un tour de main, en débitant quelques *anas*, Tatien s'est débarrassé de Diogène, d'Aristippe, de Platon, d'Aristote, d'Héraclite, de Zénon; à peine leurs doctrines sont-elles effleurées[3]. Ils

1. Car les maladies sont produites par les Démons.
2. Peut-être en sa qualité d'Oriental.
3. Cf. notamment les chapitres II et XXV.

affectent l'austérité, et vivent comme tout le monde; ils se contredisent les uns les autres, et ce perpétuel conflit, mis en parallèle avec l'unité et la simplicité de la doctrine chrétienne, ruine à lui seul tous les systèmes.

Cette condamnation préalable, ce dédain *a priori* qui supprime, comme inutile, tout examen détaillé, expliquent assez que Tatien n'ait jamais partagé le sentiment éprouvé par Justin avec une vivacité si touchante, quand il constatait certaines affinités entre l'Académie ou le Portique et l'Église. Il n'a pu fermer les yeux sur ces affinités évidentes; mais, puisqu'il ne les a pas *senties* comme Justin, il les oublie aisément, et se dispense de les mentionner une à une. Il les signale seulement en gros, pour les attribuer aux emprunts que les Grecs ont faits à Moïse. Encore insiste-t-il sur ce fait, reconnu à l'occasion par Justin, mais auquel il donne lui-même une extension beaucoup plus grande, « qu'ils ont puisé à cette source des croyances qu'ils n'ont pas bien comprises. Leurs sophistes, avec beaucoup d'activité inutile, se sont appliqués à démarquer tout ce qu'ils avaient pris de Moïse et des disciples de sa philosophie, d'abord pour paraître dire quelque chose de personnel, en second lieu pour que, voilant de je ne sais quelle fausse rhétorique ce qu'ils n'avaient pas entendu, ils fissent de la vérité un tissu de fables[1] ». Ainsi poètes et philosophes, en allant dérober la vérité à l'Écriture, ne l'ont pas recherchée pour elle-même, et n'ont eu en vue que leur propre gloire; ils n'ont rien compris à ce dont ils s'emparaient, et par conséquent ils l'ont gâté. Tatien n'a donc aucun besoin du *Verbe séminal*; il n'en parle nulle part, et, la conscience bien tranquille, il jette par-dessus bord Socrate, Platon et toute leur séquelle.

La théorie des *emprunts* est, nous l'avons vu, bien antérieure à lui; il ne fait donc que l'accepter, et ne la développe même pas; car il n'essaie jamais de la justifier par des exemples précis. Il prend les choses de plus haut, et

1. Chap. XL.

met tout son effort à établir que la véritable tradition religieuse est *primitive*, beaucoup plus ancienne que les fausses religions et que les vains systèmes. Justin l'avait affirmé sans le prouver; Tatien, avec décision, a vu que c'était là le nœud du débat, et son mérite est d'avoir prétendu fournir de la thèse une démonstration en règle. Cette démonstration remplit la dernière partie de son discours, et a beaucoup contribué à la vogue que celui-ci a obtenu, puisqu'il a continué à être lu par les plus orthodoxes, même après que l'auteur avait sombré dans le schisme. Les générations postérieures en ont toujours fait honneur à Tatien, comme s'il avait fait œuvre rigoureusement scientifique, et comme s'il avait véritablement pris l'initiative. En reconnaissant, malgré tout, une certaine valeur à ces pages, si on les replace en leur temps, il faut remettre les choses au point. L'érudition de Tatien paraît étendue, mais elle est loin d'être sûre. Est-elle même étendue? Ne provient-elle pas plutôt de quelque manuel? En tout cas, les juifs hellénistes avaient travaillé, bien avant les chrétiens, à dresser des tables chronologiques et à fixer des synchronismes qui leur permissent de placer Moïse à une date antérieure à toutes les littératures. L'idée même que les Grecs n'ont rien inventé, et doivent tout aux Barbares, leur était familière[1]. Ces travaux ont abouti au premier livre du traité *Contre Apion* de Josèphe, et, si Tatien ne s'est certainement pas servi de Josèphe, avec lequel il présente plusieurs différences notables, il est difficile de croire qu'il les ignorât entièrement. Son originalité consiste donc principalement à avoir, sur cette question, mis le christianisme *au courant*. C'est à quoi s'est bornée pour une bonne part, l'œuvre des écrivains chrétiens du IIe et même du IIIe siècle; avant de dépasser les autres, il leur fallait les rattraper.

Tout en jugeant la philosophie avec cette injustice et cette incompréhension voulue, qui rendent d'autant plus

1. Elle n'a même pas toujours déplu aux Grecs.

sympathique la large tolérance d'un Justin. Tatien a-t-il reconnu cependant à la raison humaine le pouvoir de s'élever jusqu'à la notion du Dieu créateur? Il ne le semble pas. « L'Esprit était à l'origine associé à l'âme; mais il l'abandonna quand elle ne voulut pas le suivre. Elle gardait une étincelle de sa puissance; séparée de lui, elle ne pouvait voir le parfait; elle cherchait Dieu, et, dans son erreur, elle se forma des Dieux multiples, suivant les contrefaçons du démon[1]. » Cette étincelle, — ἔνασπρα, — est un substitut bien affaibli du *Verbe séminal*. Sa lueur vacillante et douteuse égare plus qu'elle ne guide; et les droits de la révélation et de la grâce sont ainsi bien plus énergiquement réservés par Tatien que par Justin.

III. — La doctrine de Tatien sur le Verbe.

Cependant, de même que Tatien écrit en sophiste, il raisonne en philosophe, et procède tout autrement que Justin, qui cherche avant tout son autorité dans l'Ecriture: la doctrine qu'il développe est, à tout prendre, plus réfléchie et plus logique que celle de son maître; elle a, en revanche, certaines apparences beaucoup plus suspectes. Quoique le *Discours* ne contienne rien qui soit nettement hérétique et qu'il ait vraisemblablement précédé la rupture de l'auteur avec l'orthodoxie, il laisse entrevoir que Tatien est déjà sur la voie qui le conduira bientôt à cette rupture.

Les chapitres v à xxi contiennent la moelle de la doctrine. D'abord l'habituelle profession de monothéisme, conforme, pour l'essentiel, à celles que nous avons déjà citées, mais qui prend un caractère particulier par un souci manifeste de bien distinguer Dieu, non seulement de la matière, mais aussi de la force immanente à cette matière:

1. Chap. xiii. — Suit une phrase où Tatien fait exception pour les prophètes juifs, qui ont reçu le privilège d'une inspiration particulière. Tout cela est fort étroit; mais cela se tient, et présente bien plus de cohérence que la doctrine de Justin.

« Dieu est esprit, mais il n'est pas répandu dans la matière; il est le créateur des esprits de la matière et des formes qui sont en elle. L'esprit qui est répandu dans la matière est inférieur à l'esprit divin et il ne faut pas l'honorer à l'égal du Dieu parfait ». Ces précautions visent directement le panthéisme stoïcien. Nous avons cru constater que Justin, d'abord à peu près exclusivement préoccupé du platonisme, avait ensuite tenu plus de compte des progrès croissants de l'influence stoïcienne. Tatien, nous allons le voir, combat plus vigoureusement encore les théories du Portique, et en même temps en tire plus de profit.

La doctrine de Tatien sur le *Verbe* part des mêmes principes que celle de Justin : mais elle est plus approfondie ; ou tout au moins, plus clairement exposée. Pour la bien juger, il faut remarquer d'abord que le chapitre v où elle est présentée, ayant sans aucun doute paru d'une orthodoxie douteuse aux générations suivantes[1], a subi d'assez graves altérations, d'ailleurs assez aisées à reconnaître et à corriger. S'appuyant sur la tradition, c'est-à-dire avant tout, sur l'*Evangile de saint Jean*, Tatien s'exprime ainsi : « Dieu était dans le principe, et nous avons appris que le principe, c'est la puissance du Verbe. Le maître souverain de toutes choses, étant lui-même la substance de l'univers, était seul, en tant que la création n'avait pas encore été faite; mais en tant que la toute-puissance des choses visibles et invisibles était en lui, il contenait lui-même tout en lui par le moyen de la puissance de son Verbe. » Nous trouvons ici, formellement professée, l'idée qui nous a paru, en dernière analyse, être celle même de Justin, malgré la maladresse avec laquelle il la traduit : le Verbe est démiurge, organisateur de la matière, mais le Père est le véritable créateur. Il contient toute la création

1. A partir du moment où la querelle de l'arianisme posa nettement le problème ; car auparavant ce qu'on vit surtout dans ce chapitre, c'est que la divinité du Verbe y était fortement inculquée, et cela mit Tatien au premier rang des théologiens. Voir l'auteur anonyme cité par Eusèbe, H. E. V., 28, 4.

en puissance[1], et la matière n'est pas sans principe. Le Verbe, avant la création, est immanent en lui et ne forme pas une personne distincte. C'est ce qui ressort avec la dernière netteté de ce qui suit : « Par la volonté de sa simplicité, le Verbe sort de lui ; et le Verbe, qui ne se perdit pas dans le vide, devient l'œuvre engendrée la première par le Père. C'est lui, nous le savons, qui est le principe du monde. Il provient d'une distribution, et non d'une division ; ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré[2]. » La terminologie est autre que celle de Justin[3] ; mais la théorie est semblable et Tatien, pour mieux se faire entendre, se sert aussitôt après de cette comparaison de la torche allumée à une autre torche que son maître avait employée déjà. En même temps s'indique plus nettement que chez celui-ci, sans que les termes soient prononcés, le rapport de cette conception avec la théorie stoïcienne du verbe intérieur et du verbe proféré.

Il y a donc progrès sur ces différents points. Par contre, tout ce qui concerne le Saint-Esprit, en tant que personne divine, reste encore très vague et très imparfait. Tatien attribue un grand rôle au Πνεῦμα comme inspirateur des prophètes, et comme agent direct de notre salut. Mais nulle part il ne montre avec exactitude en quelle relation il le met avec Dieu et avec le Verbe ; il tend comme Justin à le confondre avec ce dernier.

1. Il contient en effet en lui toutes choses, et il les contient διὰ δυνάμεως. Ainsi se concilient les contradictions apparentes dont Justin n'est pas parvenu à se débrouiller.

2. La traduction de la seconde partie de cette phrase difficile est celle de Mgr Duchesne (cf. sur tout ce texte : *Recherches*, p. 55-56).

3. Qui n'eût pas accepté l'expression μεσιτής. De plus, Tatien évite d'employer les formules qui marquent si fortement chez Justin la subordination du Verbe, et qui tendent au *dithéisme*.

IV. — Doctrine de Tatien sur l'homme. — Sa psychologie; sa démonologie; la matière et le principe du mal.

L'exposé dogmatique se continue, coupé, il est vrai, par de nombreuses digressions, par de fréquents sursauts de polémique acerbe, dans les chapitres VI-XXI, qui ne sont pas toujours d'une interprétation facile. Tandis que Justin, si profondément attaché qu'il soit à la croyance en la résurrection de la chair et en un règne terrestre de mille ans, cherche avant tout dans la religion une lumière, Tatien, moins grec et moins intellectuel, demande qu'elle soit un principe de vie. De là principalement l'originalité des aspects de sa doctrine que nous allons maintenant considérer. L'examen de sa psychologie, de sa démonologie, de ses opinions sur la matière et le mal, nous permettra de saisir assez sûrement les liens qui rattachent encore sa pensée à la philosophie, et particulièrement au stoïcisme; nous nous apercevrons aussi qu'il se sent attiré vers une sorte de gnosticisme atténué dont l'enseignement de Justin était certes fort éloigné. Mais d'autre part, sur la plupart de ces points, cet enseignement était fort incomplet et peu rigoureux; c'est en poursuivant des solutions plus précises et plus claires, que Tatien se laisse entraîner insensiblement jusque vers la limite qu'il franchira bientôt, et s'avance aux extrêmes confins de l'orthodoxie.

Dès qu'il a bien établi le monothéisme, qu'il a expliqué la génération du Verbe et la création du monde, il proclame, en quelques phrases brèves et décisives, sa foi en l'autre dogme essentiel du christianisme : la résurrection du corps; et il a bien soin de distinguer encore cette croyance de la théorie stoïcienne relative aux renouvellements successifs du monde par l'incendie final. Il expose aussitôt après ses vues sur la nature du composé humain, comme s'il estimait que la doctrine de la résurrection ne peut être bien comprise que grâce à cet exposé.

Le Verbe « esprit né de l'esprit, verbe né de la puissance verbale, fit l'homme, image de l'immortalité, afin que, comme l'incorruptibilité est auprès de Dieu, de même l'homme, admis à participer à ce qui est le lot de la divinité, fût immortel ». Avant l'homme, il avait créé les anges, doués comme lui du libre arbitre; il avait proclamé la loi morale, avec ses sanctions. Mais le premier-né d'entre les anges a fait mauvais usage de la supériorité de génie qu'il tenait de sa primogéniture; il a séduit les premiers hommes « qui l'ont proclamé Dieu ». Le châtiment ne s'est pas fait attendre : « La puissance du Verbe exclut de son commerce l'initiateur de cette folle défection, et ceux qui l'avaient suivi. Celui donc qui avait été fait à l'image de Dieu[1] est devenu mortel, l'esprit de vie[2] s'étant retiré de lui : le premier-né est devenu démon, et ceux (des anges) qui l'ont imité, lui et ses prodiges, ont formé l'armée des démons; puisqu'ils avaient agi d'après leur libre arbitre, ils ont été abandonnés à leur sottise. » Toute cette page, parfois embrouillée et d'allure mystérieuse, n'est au fond, avec certains traits particuliers, que la paraphrase du récit de la Genèse[3].

Cette brève préhistoire de l'humanité a besoin d'être complétée et éclaircie par un examen de sa condition actuelle, conséquence de la chute. Tatien y procède dans les chapitres où il nous fait connaître sa psychologie et sa démonologie. Il a distingué déjà, en développant sa doctrine de la création, deux sortes d'*esprit* : Dieu d'une part, et de l'autre l'esprit qui pénètre la matière, c'est-à-dire un principe de vie qui correspond, par le rôle qu'il joue, à l'âme du monde platonicienne, mais qui est conçu plus

1. L'homme.

2. Tatien dit littéralement : *l'esprit plus puissant*, c'est-à-dire le plus puissant des deux *esprits* qu'il distingue, comme nous le verrons : celui qui faisait de l'homme l'*image* de Dieu, et lui communiquait l'immortalité (cf. *infra*).

3. Cf. *Recherches*, p. 63. — Le trait le plus particulier est celui qui concerne l'origine de l'idolâtrie, et fait penser à ce que dit la *Cohortatio*, chap. XXI.

spécialement à l'image du principe actif (igné et spirituel) des stoïciens[1]. Cette distinction est reprise au chapitre XII, et appliquée particulièrement à la nature humaine. Il y a, dans l'homme, une ψυχή, une âme, que Tatien se représente comme une matière ténue, ainsi que le πνεῦμα qui pénètre le monde[2]; cette âme est en elle-même mortelle[3]; mais il y avait aussi, chez le premier couple, un *esprit* d'un autre ordre, « supérieur à l'âme, image et ressemblance de Dieu »; principe de sainteté et d'incorruptibilité, qui s'est retiré de nos premiers parents quand ils ont péché, en sorte que, en devenant coupables, ils sont devenus mortels. Dieu peut rendre à l'âme l'incorruptibilité qu'elle a perdue. Le salut s'opérera pour celle qui rentrera en possession de l'esprit supérieur, et formera avec lui le *couple* ou l'*attelage* (συζυγίαν) selon la volonté de Dieu. L'âme n'est que « le lien de la chair », et livré à lui-même, l'homme n'a d'autre supériorité sur les animaux que la parole articulée[4]. Il est attiré vers ce bas monde, et la matière l'appesantit. S'il obéit à la tendance qui l'entraîne en haut[5], s'il accomplit l'œuvre de purification nécessaire, et si tout notre être, c'est-à-dire notre corps avec l'âme qui en relie les parties, est devenu pareil à un temple, Dieu revient y résider en se faisant représenter par son légat, l'Esprit[6]. L'homme est ainsi de nouveau l'*image* et la *ressemblance* de Dieu. Il est

1. Le mot διήκειν, dans l'expression πνεῦμα τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον, dénonce clairement le rapport avec le stoïcisme.

2. La phrase du chapitre IV qui annonçait déjà cette affinité est corrompue; mais le sens se laisse apercevoir, et devient évident quand on lit le chap. XII.

3. C'était aussi, nous l'avons vu, le sentiment de Justin.

4. Ici encore certaines analogies avec le stoïcisme sont faciles à démêler (cf. *Recherches*, p. 68-9).

5. Comme l'a noté Harnack, *Dogmengeschichte*, I³, 473, note 4, il y a là une contradiction; car si l'homme, grâce à son libre arbitre, peut rappeler en lui l'esprit de vie et de sainteté, il est supérieur à l'animal autrement que par la *parole articulée*; ou bien celle-ci (ἔνναρθρος φωνή, chap. XVI) impliquerait le λόγος, au sens justinien.

6. Cet esprit vient tenir dans l'âme chrétienne la place que tient l'ἡγεμονικόν dans l'âme selon la théorie stoïcienne. Il ne semble pas être distinct du Verbe.

remis en possession de la sainteté et de l'incorruptibilité. Dans cette conception, assez simple au fond, complexe en apparence sous la forme que lui donne Tatien, entrent, avec quelques formules platoniciennes, des éléments stoïciens, des éléments proprement chrétiens, et un semi-gnosticisme assez innocent qui se trahit notamment par des expressions comme la *syzygie* de l'âme et de l'esprit.

Il reste une obscurité dans ce qui est relatif à l'immortalité[1] : « Quand l'âme n'a pas connu la vérité, elle meurt et *se dissout* avec le corps, pour renaître ensuite *à la fin du monde*, et recevoir, avec le corps, par le châtiment que Dieu lui réserve, la mort dans l'immortalité. D'autre part, elle ne meurt pas, *fût-elle dissoute pour un temps*, quand elle a acquis la connaissance de Dieu. » Ce texte semble impliquer que les âmes des justes, comme celles des coupables (il n'y a aucun doute pour ces dernières), s'éteignent momentanément, dans l'intervalle qui sépare la mort du jugement. Cependant elles avaient ramené à elles l'Esprit, qui est un principe d'incorruptibilité (ἀφθαρσία) aussi bien que de purification.

D'autre part rien ne rappelle dans Tatien les croyances millénaristes de Justin ; voici comment il décrit le bonheur dont jouiront les justes : « Le ciel, ô hommes, n'est pas infini ; il est limité et compris dans des bornes. Au-dessus de lui sont des *éons*[2] meilleurs, qui ne connaissent pas les changements de saisons, causes de maladies diverses ; ils jouissent du climat le mieux tempéré ; ils ont un jour qui dure sans fin et une lumière inaccessible aux hommes de ce bas monde[3]. » C'est là sans doute qu'est cette terre « non la nôtre, mais une autre plus belle[4] » d'où fut exilé le premier couple.

Parallèlement à cette psychologie, court une démono-

1. Au chap. XII.

2. Ce mot a fait penser au gnosticisme ; mais ce n'est qu'un *mot*. Ces éons-là paraissent fort innocents (cf. *Recherches*, p. 72).

3. Chap. XV.

4. *Ib.*

logie en harmonie avec elle, qui est fondée d'abord sur l'*Écriture*, et qui, si elle n'est pas sans rapport avec des idées très répandues alors dans les milieux païens, en est soigneusement distinguée [1]. Les démons ont asservi l'humanité en la courbant sous le joug des doctrines fatalistes dont l'astrologie est la forme la plus commune, et de l'idolâtrie ou de la zoolâtrie qui lui sont connexes. Ils sont eux-mêmes matériels, et, depuis leur chute, se sont laissé de plus en plus entraîner vers les plus vils éléments de la matière. Leur fol orgueil les a poussés à combattre contre Dieu, à prétendre lui dérober sa divinité, et le Souverain Maître du monde souffre leurs excès jusqu'au jour du jugement. Ils ne peuvent pas se repentir comme les hommes et leur déchéance est définitive. En quel sens peut-on dire que les démons sont matériels? Ils n'ont sans doute pas de *chair*, mais leur substance est *spirituelle*, « faite comme de feu et d'air ». Ils sont donc à l'origine d'une matière aussi ténue que possible. Mais ils se sont, après leur révolte, rapprochés des éléments inférieurs de la matière [2], avec lesquels ils s'allient pour accomplir leur œuvre de malice. « Chassés du ciel, ils vécurent désormais avec les bêtes qui rampent sur la terre, nagent dans les eaux, avec les quadrupèdes des montagnes... Avec l'aide de la matière inférieure [3], ils combattent contre la matière qui est pareille à eux », c'est-à-dire contre l'homme, dont l'âme est aussi une matière ténue, quoique un peu plus grossière que ne l'était primitivement la leur. C'est ainsi qu'ils sont devenus « des reflets de la matière et de la perversité. »

1. Ainsi chap. XV, Tatien remarque expressément que les démons ne sont pas *les âmes des morts*.

2. Tatien explique, au chap. XII, les différences de degré qui existent dans les choses matérielles. — Selon sa manière décousue, les éléments de toute cette démonologie sont dispersés un peu partout, et ne viennent pas dans un ordre naturel; si on les rassemble, et si on reconstitue ensuite cet ordre, on s'aperçoit que la doctrine de Tatien est assez logique.

3. D'elle seulement, car ils ne peuvent mettre (par des pratiques magiques) le ciel à leur service; cf. la fin du chap. XVI

Les fidèles qui ont reçu l'Esprit et en qui, désormais, il habite, les chrétiens parfaits, peuvent voir les démons; au contraire, les simples *psychiques* ne les voient pas, ou plutôt ne peuvent les voir que quand ceux-ci prennent une forme visible, quand ils veulent eux-mêmes *apparaître*. Grâce au concours de l'Esprit, l'homme se libère de leur pouvoir. Tandis que les doctrines païennes mènent à la damnation, la foi chrétienne nous « délivre de la servitude en ce monde et nous sauve de nombreux maîtres, d'innombrables tyrans ». Ces tyrans sont les démons, qui, en apparence, ont un avantage sur les hommes : leur immortalité, ou, tout au moins la durée indéfinie de leur existence[1]. Mais cet avantage apparent se tourne à leur détriment. Tandis que nous ne passons qu'un temps bien court sur la terre, les démons ont tout le loisir de laisser *s'épanouir* à l'infini toutes les formes de leur malice, et ils se préparent ainsi une punition d'autant plus terrible[2].

Ils ont pour auxiliaire, avons-nous dit, la matière. Eux-mêmes ne peuvent plus se repentir; ils sont incorrigibles, parce qu'ils sont « les reflets de la matière et de la perversité ». Tatien a donc une tendance indéniable à considérer la matière comme mauvaise en soi, et cette tendance se révèle encore dans le chapitre qu'il consacre à la médecine. On est tenté de trouver déjà là des indices d'hérésie, et, quand on se souvient que la principale erreur de Tatien, après sa rupture avec l'Eglise, fut la condamnation du mariage, on se demande si déjà le même esprit ne se trahit pas dans le *Discours*, pour tout dire, si le *Discours* n'est pas déjà hérétique. Assurément, il y a ici des germes d'hé-

1. Tatien semble en effet répugner à leur attribuer l'immortalité proprement dite, qui n'est le lot d'aucune créature; il dit au chap. XIV : « Ils ne meurent pas facilement, car ils n'ont pas de chair ». Sa véritable pensée est donc, selon toute vraisemblance, que leur existence est seulement incomparablement beaucoup plus longue que celle des êtres *charnels*; pratiquement, cette longue durée, que Tatien prolonge jusqu'au jugement, équivaut à l'immortalité.

2. La fin du chap. XIV où Tatien définit le supplice des démons est malheureusement très altérée; mais la pensée ne peut être douteuse.

résie, comme en d'autres endroits que j'ai signalés. Mais il ne faut pas oublier l'insistance avec laquelle Tatien a attribué la création de la matière à Dieu, qui ne peut produire rien de mauvais; il se contredirait lui-même s'il déclarait expressément que la matière est mauvaise en soi. Aussi ne le fait-il pas, quoiqu'il dise que l'effort par lequel, nous nous délivrons de la tyrannie des démons et rappelons le Saint-Esprit dans le *temple* que forment alors notre âme et notre corps, consiste à lutter contre la matière et à s'en dégager. On doit se rappeler encore la netteté avec laquelle il distingue entre les différents éléments de la matière, et admet une sorte de dégradation progressive des uns aux autres. Quand il veut généraliser, il dit que « l'organisation du monde est bonne; c'est la vie qu'on y mène qui est mauvaise[1] ». Nous voici revenus à la pure doctrine du libre arbitre. Il est donc permis de dire qu'il y a dans cet ensemble de vues de l'obscurité et une certaine incohérence; ce serait trop de prétendre que Tatien rompt formellement avec l'orthodoxie.

V. — Conclusion.

Le ton de colère véhémente, ou, quand cette colère paraît se calmer, de sombre irritation, qui règne dans presque tout le *Discours aux Grecs*, la méthode décousue, cette manière hautaine de proclamer ses croyances sans précautions, sans nuances et sans preuves, l'affectation avec laquelle l'auteur se met lui-même au ban de toute la civilisation antique, l'obscurité contournée de son style, tout ce qui nous choque en un mot chez Tatien, et souvent si vivement, ne doit pas faire oublier les mérites réels de sa tentative. Son apologie est la plus originale entre celles qui nous ont été conservées du IIe siècle, et, si, laissant de côté la polémique, on n'y considère que ce qu'elle contient de

1. Chap. XIX.

substance théologique, on peut dire qu'elle est, à plus d'un égard, en progrès sur celle de Justin.

Ce progrès se marque moins par une transformation de la doctrine, que par une exposition plus claire et une analyse un peu plus rigoureuse. Négligeons en effet ce qui constitue chez Tatien l'*équation individuelle* : ces tendances à un *encratisme* radical et à un demi-gnosticisme qui devaient l'amener à fonder une secte. Nous le trouverons d'accord avec Justin sur les principes fondamentaux, dont il aperçoit mieux que lui les conséquences et dont il ordonne mieux les rapports. De même son attitude envers la philosophie, si brutale et si antipathique qu'elle soit, est, au fond, plus réfléchie et mieux définie. Il condamne la science grecque sans appel; cependant il en a fait quelque usage, et il y a quelques liens entre certaines de ses idées et le platonisme, des liens plus étroits entre elles et le stoïcisme. Les éléments que Tatien accepte ainsi de la philosophie sont plus habilement fondus avec la foi, et neutralisés avec plus de prudence. Les analogies approximatives, les rencontres de hasard qui frappent un esprit superficiel et lui dérobent des contradictions plus profondes, font moins d'impression sur lui; aussi la barrière est-elle plus solidement construite, aux confins les plus dangereux, entre des théories qui sur d'autres points se pénètrent. La doctrine de la Création, celle de la génération du Verbe, celle de la Chute et du Salut sont plus complètes, plus claires et mieux déduites. Tatien est moins étranger à la tradition de saint Paul; il met en évidence, aussi bien que Justin, les erreurs qui ont été la conséquence de la première faute; il insiste davantage sur le péché, sur la misère physique et morale à laquelle l'homme est livré depuis. Il attend la régénération d'une purification morale encore plus que d'une illumination de l'intelligence, et, tout défenseur qu'il est du libre arbitre, il rapporte en définitive uniquement à l'action de Dieu, à l'habitation en nous du Saint-Esprit, toute la vertu du juste. Le Verbe que Justin considère surtout comme un révélateur, apparaît principa-

lement chez lui comme un Sauveur; il est la *vie*, au sens physique et au sens religieux; il donne l'immortalité et la sainteté. Aussi le nom même du Verbe est-il employé moins fréquemment par Tatien que par Justin, et remplacé souvent, en dehors du chapitre consacré à la création, par celui de l'Esprit; Esprit et Verbe se touchent d'ailleurs, et même se confondent comme chez Justin; la distinction de la seconde et de la troisième personne ne repose toujours en réalité que sur la formule baptismale.

C'est ainsi que Tatien remet en honneur et restitue en leurs droits certaines idées très chrétiennes, un peu négligées par Justin, et c'est précisément pourquoi on est surpris, à la première lecture, d'un contraste singulier que présentent l'*Apologie* et le *Discours* : dans la première, l'exposé de la foi et celui du culte sont directs, détaillés, et constamment appuyés sur l'Écriture; les citations de la Bible ou des Évangiles abondent; il en est tout autrement dans le second. Tatien cependant connaissait l'Écriture au moins aussi bien que Justin : il est l'auteur d'un livre de *Problèmes*, sans doute postérieur au *Discours*, et consacré à l'étude des difficultés que l'interprétation de l'Ancien Testament soulève; il est aussi l'auteur de la première harmonie des 4 Évangiles qui nous soit connue, du fameux *Diatessaron*. Dans le *Discours* cependant, il ne fait ordinairement aucun appel aux preuves scripturaires; il y cite bien le quatrième Évangile; il y fait plusieurs allusions aux Épîtres de saint Paul; mais cela n'est que jeté en passant, et si le texte le plus obscur qu'on y rencontre, — celui du chapitre XXX relatif au trésor caché, — est bien véritablement une paraphrase de *Mathieu* (XIII, 44 [1]), le rapport ne peut être reconnu que par des initiés; même pour eux il est difficile à saisir. Comment s'expliquer cette réserve, évidemment voulue, puisque Justin, et déjà même Aristide, avaient fondé une tradition différente? Il ne semble pas qu'il faille abuser du

1. C'est l'explication la plus probable de ce passage qui reste énigmatique (cf. *Recherches*, p. 146).

droit bien établi que l'on a par ailleurs de suspecter Tatien, pour l'attribuer à ses tendances hétérodoxes. Sans doute on s'étonne d'abord de ce qui en résulte. Il s'ensuit en effet que le Christ historique, le Jésus réel disparaît à peu près entièrement : un mot rapide seulement rapelle l'incarnation, et un autre la passion [1] : le nom de *Jésus*, le terme de *Christ*, celui de *Fils* même, ne sont pas prononcés. La raison paraît en être tout simplement que Tatien a conçu son *Discours*, ainsi que nous l'avons vu, à la manière d'un *Protreptique*, et qu'il a largement tenu compte de l'état d'esprit et de la culture particulière de ses lecteurs. Il semble d'abord qu'il ne se soucie en rien de les ménager : il ne fait que les injurier, les malmener, les scandaliser ; mais, au vrai, sa passion est plus capable de calcul que la candeur de Justin. Il a donc compris, selon toute vraisemblance, le peu d'impression que pouvaient faire, sur la moyenne des païens mal préparés, les citations textuelles de l'Ancien Testament ou des Évangiles. Il s'est imposé d'en appeler le moins possible à ces preuves scripturaires, si convaincantes qu'elles fussent à ses propres yeux ; et dans sa discussion chronologique, il se l'est expressément interdit. Il souligne volontiers, à l'occasion, ce que son exposé a de volontairement écourté. Ainsi, au chapitre XII : « Le détail de tout cela, on pourra le comprendre, si l'on ne rejette pas, par un fol orgueil, les divines révélations qui, mises par écrit dans la suite des temps, ont rendu parfaitement pieux ceux qui les écoutent ». Il fait entrevoir son trésor, mais il ne le livrera qu'à bon escient : il le garde pour ceux qui, ébranlés par la rudesse des coups qu'il leur porte, étourdis par cette tempête, attirés aussi par le demi-jour mystérieux où il se dérobe tout à coup après quelques grands éclats de lumière, viendront lui demander une instruction plus com-

1. Encore ce dernier est-il, au point de vue de l'orthodoxie postérieure, tout à fait malheureux. Tatien appelle au chap. XIV le Saint-Esprit : *le ministre du Dieu qui a souffert* [illegible] ; un Sabellien pourrait s'exprimer ainsi. — L'allusion à l'incarnation est au chap. XXI.

plète, et lui paraîtront offrir des garanties. Si l'on ajoute que Tatien, avec son indépendance naturelle, a dû avoir peu de penchant à refaire ce qui avait été fait avant lui, à redire ce qui était déjà dit, on ne sera plus aussi surpris qu'il ait laissé dans l'ombre toute l'histoire biblique ou évangélique, et qu'il ait préféré la transposer et la condenser en langage philosophique.

CHAPITRE VI

ATHÉNAGORE

I. — Caractère général et plan de sa « Supplique ».

La *Supplique*[1] d'Athénagore, adressée à Marc-Aurèle et à Commode, appartient à la période qui commence en 176, année où Commode fut associé à l'empire, et finit en 180 avec la mort de Marc-Aurèle; elle est exactement de 177, s'il faut prendre à la lettre le mot de l'auteur sur « la paix profonde » qui règne dans le monde. Elle est donc à peu près contemporaine de la persécution de Lyon; cependant elle n'y fait aucune allusion, et c'est avec une modération prudente, avec des protestations toujours renouvelées de loyalisme qu'Athénagore revendique pour ses coreligionnaires le droit à être reconnus par l'état, aussi bien que toutes les autres sectes et tous les autres cultes. Le ton est assez curieux et assez nouveau; c'est exactement le contraire de celui de Tatien; tout éclat est soigneusement évité. L'analogie est plus sensible avec Justin; mais Athénagore a moins de candeur; il se tient à sa place; il garde l'attitude d'un sujet respectueux, et sait parler en homme du monde; il ne se permet pas plus l'indiscrétion de l'apôtre que la véhémence du polémiste. On devine qu'il apprécie les bienfaits du gouvernement impérial; que le

1. Πρεσβεία; mot à mot, discours d'ambassade. *Legatio*.

régime organisé par les Antonins lui paraît, — persécutions mises à part, — sage et humain; que la culture de Marc-Aurèle et sa noblesse d'âme lui sont sympathiques. Obligé par les convenances de traiter Commode comme il traite son père, il ne cesse pas de louer la curiosité toujours en éveil des deux souverains, leur amour de la vérité : « Autant vous l'emportez par l'intelligence et la force sur tous les autres, autant vous vous distinguez par la précision de votre savoir en toutes choses; vous êtes maîtres en chaque partie de la science, comme ne le sont même pas les spécialistes [1]. » Aussi ne sont-ils pas, — selon toute vraisemblance, — sans avoir entendu parler de Moïse, d'Isaïe, de Jérémie [2]. Chacun reconnaît leur douceur, leur humanité, leur esprit conciliant en toutes choses; c'est pourquoi les individus sont traités selon l'égalité; les villes honorées chacune selon son mérite [3]. La justice qu'Athénagore rend ainsi à l'administration romaine n'est pas bornée d'ailleurs au règne actuel, et s'explique par des raisons plus profondes que les qualités personnelles d'un homme supérieur. Quand il parle, par exemple, des lois que « vous et vos ancêtres avez établies en les conformant à la parfaite justice [4] », cet éloge dépasse Marc-Aurèle et Commode; il s'étend au moins à toute la série des empereurs Antonins, sans doute même aux Flaviens et aux Jules. Jamais le scandale d'un conflit entre l'autorité, supposée sage et juste par définition, et le christianisme, supposé aussi par définition la doctrine même du loyalisme envers l'autorité ainsi définie et de la vertu civile bien comprise, n'a pu être senti aussi vivement qu'en un temps où l'autorité était aux mains des souverains les meilleurs qu'aucun empire ait connus, et où, réellement aussi, l'esprit sectaire et révolutionnaire des premières générations chrétiennes s'éteignait de jour en jour. Il est donc tout naturel qu'à côté de furieux vengeurs

1. Fin du chap. II.
2. Chap. CX.
3. I.
4. *Ibid.*

de sa querelle, comme Tatien, l'Église ait vu se produire alors une autre classe de défenseurs, désireux de négocier, dès qu'il serait possible, une transaction honorable avec l'Etat. Athénagore n'a pas fait des offres aussi directes que Méliton, mais il a adressé au pouvoir, avec la réserve qui est au fond de son caractère, des avances déjà significatives.

Le tour d'esprit d'Athénagore, sa méthode d'argumentation, ses tendances philosophiques et littéraires sont en harmonie avec ce caractère mesuré. Sa *Supplique* a de grandes analogies avec l'*Apologie* de Justin, qu'il connaissait certainement[1]; il se plaint comme lui que les chrétiens soient condamnés sur le *nom* seul, sans qu'on les ait convaincus de crimes de droit commun; il mêle à la réfutation du paganisme l'exposé de la doctrine ecclésiastique, les citations de l'Écriture et la peinture des mœurs chrétiennes. Mais il sait beaucoup mieux que Justin se mettre à la portée de ceux à qui il s'adresse; il évite ses grossières erreurs historiques; tout en le suivant, il le rectifie parfois sans mot dire. La composition de son discours[2] est beau-

1. Cf. l'index de Schwartz, p. 91, et Geffcken, p. 159, note 1. Schwartz admet avec raison qu'Athénagore s'est servi de Justin; Geffcken croit que les analogies s'expliquent simplement parce que les deux auteurs reproduisent *les opinions courantes dans leur milieu*; et il hésite à croire qu'il y ait un rapport de filiation entre eux, parce que les développements analogues sont plus *clairs* chez Athénagore. La raison a peu de valeur; car on a tout à fait l'impression qu'Athénagore a fort bien démêlé certains défauts, certaines maladresses de Justin, et qu'il s'est appliqué à les corriger. Sans doute, l'*esprit du temps* peut expliquer bien des ressemblances entre des écrivains qu'un court intervalle seulement sépare; mais une chose est précisément caractéristique de l'*esprit* du IIe siècle, c'est qu'on est alors très respectueux de la tradition; on innove peu; la littérature est toute livresque; cela est très sensible chez les païens, et je ne vois pas pourquoi les chrétiens feraient exception. Athénagore, qui, dans le traité *de la Résurrection*, critique la méthode de *beaucoup d'autres* qui ont étudié avant lui le même sujet (XIV), n'a pu manquer de lire les *Apologies* antérieures à la sienne.

2. C'est bien un *discours*, et il est curieux qu'Athénagore se soit exprimé (chap. XVI, τοῦ λόγου ἐξακούστου γεγενότος... exactement comme si ce discours avait été réellement prononcé; Paul a bien compris ce passage, sur lequel Otto a fait un contresens; Athénagore feint de noter l'impression produite par ses paroles, au moment où il est censé les prononcer.

coup plus régulière, bien qu'elle soit encore imparfaite. Une certaine analogie avec Tatien se constate aussi, tout au moins dans quelques chapitres consacrés à l'histoire de la sculpture, qui sont introduits tout autrement que le catalogue des statues chez Tatien, mais qui veulent satisfaire chez les lecteurs la même curiosisité érudite, le même engouement pour les arts plastiques. Le style est aussi éloigné de la négligence et de l'improvisation coutumières à Justin que des raffinements et des bizarreries de Tatien. Justin est un autodidacte; Tatien, un sophiste de l'école asiatique; Athénagore est plutôt fidèle à la tradition classique. Ce serait trop que de dire : il y a en lui de l'atticisme, au sens où nous prenons ce mot aujourd'hui; sa langue correcte [1], mais terne, n'a pas la lumineuse netteté, la grâce spirituelle, l'élégance simple que nous aimons à appeler ainsi; mais s'il n'est pas un attique, il est en quelque mesure un atticiste au sens où les meilleurs écrivains du IIe siècle prétendaient l'être; il comprend le prix de la sobriété, de la clarté, de l'ordre; il dédaigne les effets trop bruyants, les couleurs trop vives, les manières vulgaires. L'éloquence de Tatien est celle de Smyrne ou d'Éphèse; si la tradition qui fait d'Athénagore un Athénien est vraie, il y a sans doute une relation entre son origine, le milieu où il s'est formé, et sa culture plus affinée que celle des écrivains chrétiens antérieurs.

Le plan de la *Supplique*, tel que l'auteur l'indique lui-même au début du chapitre III, est extrêmement simple. On adresse aux chrétiens trois griefs principaux : on les prétend coupables d'athéisme, (ἀθεότητα), de cannibalisme (Θυέστεια δεῖπνα), d'inceste (Οἰδιποδείους μίξεις). Athénagore se propose de répondre successivement à ces trois chefs d'accusation; mais, comme il n'attache qu'une importance secondaire aux deux derniers [2], qu'il réfute très

1. Malgré quelques vulgarismes, que n'évite à peu près aucun écrivain de son temps (Cf. l'index de Schwartz. Voir aussi la thèse consciencieuse de M. L. Arnould, *De Apologia Athenagoræ*, Paris, 1898).

2. Il eût été plus conforme à une bonne gradation de s'en débarrasser

rapidement, il consacre presque tout son discours à examiner le premier. Les thèmes principaux qui se succèdent dans cette discussion sont en général ceux que nous connaissons déjà; un seul, celui de la résurrection et du jugement dernier, y fait défaut, ou, plutôt, n'est qu'effleuré vers la fin, parce que l'auteur se réserve, ainsi qu'il nous l'annonce, de le développer dans un traité particulier; ce traité nous est parvenu, en même temps que la *Supplique*. Comme chez Justin, la polémique alterne avec l'exposé du dogme et la peinture des mœurs chrétiennes. Les grandes divisions sont claires, et d'ordinaire passablement observées; dans le cadre de chacune, par contre, il y a place pour une assez grande liberté, et même pour quelque désordre. L'esprit de l'auteur est naturellement ami de la régularité; on n'a donc à craindre ni ces brusques sautes d'idées qui déconcertent sans cesse chez Tatien, ni les digressions fastidieuses où Justin s'égare à tous les tournants; mais, dans le détail, la marque d'un art de composition véritable n'apparaît pas non plus; il serait d'ailleurs presque surprenant qu'on l'y trouvât; car c'est là un art à peu près perdu à cette époque, et que ne favorisaient guère les méthodes d'enseignement, les procédés de la rhétorique alors en vogue. Athénagore expose donc, tout d'abord, le monothéisme, et il l'appuie par le témoignage des poètes et des philosophes, ce qui le conduit à un premier examen des principaux systèmes; il le justifie ensuite par la raison et par l'Écriture. En attestant la croyance des fidèles au Fils, au Saint Esprit et aux anges, il démontre déjà qu'ils ne sont pas des athées. Il signale sans plus tarder que cette croyance, dans tous ces articles, se fonde sur la parole même de Dieu, et il le prouve. Comment? il n'invoque pas la réalisation des prophéties. Sans doute il a senti que les païens pouvaient en être peu touchés, qu'il y avait là matière à trop de difficultés; il a cru que la sublimité de la morale chrétienne produirait sur eux une

dès le début, pour passer ensuite au thème principal. Athénagore semble prêt à le faire au chap. III; il a cependant procédé tout autrement.

impression beaucoup plus forte. La supériorité de cette morale sur toute morale humaine et son efficacité pour les plus humbles, voilà ce qui, selon lui, révèle le caractère divin de la religion nouvelle; la liaison de cette morale avec le dogme est d'ailleurs marquée fortement. Mais le grief d'athéisme ne peut encore être regardé comme ruiné; car Athénagore sait parfaitement quel sens particulier il a dans la bouche des païens, et qu'être *athées* signifie pour eux : ne pas honorer les Dieux nationaux[1], c'est-à-dire ne pas offrir de sacrifices et ne pas vénérer les idoles. Ainsi s'introduit la polémique contre la fable, contre l'anthropomorphisme et contre l'idolâtrie, qui remplit les chapitres XIII à XXIII. Les prodiges qu'accomplissent certaines idoles, et qu'Athénagore ne conteste pas en principe, lui fournissent une occasion d'expliquer le rôle et la nature des démons, et cette démonologie est pour lui un prétexte facile de retourner à la polémique. (ch. XXIV et XXX.) Dans les six derniers chapitres, il réplique à l'accusation de cannibalisme et d'immoralité, et met en contraste avec ces calomnies la fraternité, la pureté, les vertus de toute espèce dont les églises offrent le spectacle. Ainsi se vérifie par la pratique l'excellence de cette morale dont Athénagore avait fait admirer d'abord les préceptes. On voit sans peine, par cette brève analyse, que cette disposition générale, sans être

1. Athénagore, dès le début de son discours, a développé déjà le thème traditionnel de la diversité infinie des cultes païens, et il en a tiré argument pour prouver que les chrétiens doivent être tolérés, puisque toutes les autres religions sont permises, puisque toutes les cités ont le droit d'observer leurs rites particuliers (τὰ πάτρια). Geffcken (p. 162) lui reproche vivement de commettre ainsi une grave confusion, et il est incontestable que les païens reprochaient précisément aux chrétiens d'être des « déracinés », infidèles aux cultes nationaux, aux πάτρια. Mais Athénagore considère évidemment que les chrétiens, — nous sommes déjà à la fin du IIe siècle, — sont aussi désormais une *gens*, un γένος, qu'ils ont leurs πάτρια, et même que ces πάτρια, si l'on réfléchit que le christianisme est l'héritier du judaïsme, sont de la plus haute antiquité. Les deux points de vue peuvent être inconciliables; mais il ne s'ensuit pas qu'Athénagore ait passé sur la difficulté sans la voir, et qu'il ait dit une sottise.

rigoureuse et savante, est raisonnable et naturelle. C'est Justin émondé, discipliné, ordonné.

II. — La polémique d'Athénagore. — Son attitude à l'égard de la philosophie.

La polémique d'Athénagore contre le polythéisme ne diffère pas pour le fond de celle de ses prédécesseurs; elle s'en distingue avantageusement parce qu'elle est beaucoup mieux conduite, plus complète, plus modérée et moins puérile[1]. Quoiqu'elle ne soit pas plus détaillée et qu'elle soit loin d'épuiser le sujet, elle est plus complète, puisqu'elle ne se borne pas à passer en revue les opinions des poètes et des philosophes, mais qu'elle y joint l'examen de l'orphisme ou fait intervenir, à l'occasion, Hermès Trismégiste. Elle est plus modérée, non pas seulement parce qu'Athénagore s'est fait une règle de rester, dans la forme, courtois et de bon ton, mais parce qu'il s'en est fait une aussi de ne point travestir les croyances de ses adversaires, pour se donner trop commodément sur eux l'avantage. Elle est moins puérile, car elle évite les grosses erreurs, les jugements sommaires, les plaisanteries trop faciles. On peut admettre qu'Athénagore n'est pas allé jusqu'à puiser toujours directement aux sources, qu'il s'est volontiers servi de manuels, comme on aimait à le faire de son temps; mais il a mieux choisi ses guides[2], ou il les a consultés moins rapidement. Sans être impec-

1. Je me borne à une appréciation très générale; pour le détail, voir le commentaire de Geffcken, qui, d'ordinaire, a bien jugé Athénagore. Je ne vois pas cependant pourquoi il l'accuse (p. 237) de « voiler son ignorance d'une manière peu honorable ». Athénagore n'est pas proprement un érudit, et il ne cherche pas à le paraître. Par le mot, ἐπὶ τὰς δόξας ἐτραπόμην, il indique bien lui-même qu'il n'a pas l'ambition d'approfondir et de détailler les doctrines plus que ne le faisaient les rédacteurs de manuels superficiels, comme les *Placita* du Pseudo-Plutarque.

2. Ce qu'il sait de la mythologie et des cultes paraît provenir surtout, en dernière analyse, d'Apollodore, qui est cité au chap. XXVIII. Hérodote a été aussi très exploité.

cable, sans être vraiment personnelle, sa science est de meilleur aloi que celle de Justin ou de Tatien, et ne paraît guère inférieure à celle de la moyenne des écrivains païens, au IIe siècle. Fait-il preuve de qualités analogues, quand il expose ses propres doctrines, et quand il les met en parallèle avec celles des philosophes?

On ne voit pas qu'Athénagore ait été tourmenté autant que Justin par la pensée du sort réservé aux Gentils qui n'ont pas été éclairés par le Verbe et de leur responsabilité. C'est une question qu'il a laissée complètement dans l'ombre. Par contre, il a noté, lui aussi, les concordances partielles qu'il croit reconnaître entre la philosophie et la foi. De plus, celles qu'il a notées sont d'ordinaire réelles, ou tout au moins explicables en quelque mesure : il n'en a pas accepté d'aussi superficielles ou d'aussi arbitraires que Justin. Par exemple, lorsque au chapitre V, il veut montrer que les poètes se sont élevés parfois jusqu'à la notion d'un Dieu unique, ses citations ne sont certes pas absolument probantes, et il en est une, celle de Sophocle, qui est certainement apocryphe ; cependant, elles sont choisies avec tact, et ont au moins quelque chose de spécieux. De même, au chapitre suivant, les textes pythagoriciens qu'il invoque, ceux de Philolaos, de Lysis et d'Opsimos, ne sont pas authentiques ; mais ils étaient sûrement considérés comme tels par presque tout le monde, au IIe siècle. J'ajoute que, par un sentiment fort honorable, Athénagore s'excuse de n'exposer toutes ces théories que rapidement et incomplètement ; l'expression qu'il emploie, ἐπὶ τὰς δόξας ἐτραπόμην, est aussi l'aveu ingénu qu'il ne cite pas de première main. Les deux textes de Platon qu'il met en avant sont de ceux qui se retrouvent un peu partout ; s'il n'en rapporte pas d'autres et n'insiste pas davantage, c'est vraisemblablement qu'il ne prévoit pas qu'on conteste beaucoup à la doctrine platonicienne le caractère d'un théisme. Il est plus précis et plus juste pour Aristote que ses prédécesseurs, et s'il donne de la théologie stoïcienne l'interprétation la plus favorable à sa thèse, en mettant surtout

en relief l'unité du principe divin, du feu artiste, il ne dépasse guère en cela son droit de polémiste, ou ce que les polémistes prennent assez communément pour leur droit. De ces concordances, il se préoccupe d'ailleurs beaucoup moins que Justin de chercher une explication; car elles ne l'étonnent ni ne le troublent. Jamais il n'utilise la théorie des emprunts. On peut croire qu'il l'a jugée peu soutenable, si l'on ne parvenait pas à faire suivre la voie par laquelle ces emprunts avaient passé. « Poètes et philosophes », dit-il au chapitre VII, « ont procédé par conjecture; ils ont été poussés chacun par sa propre âme, selon la sympathie du souffle de Dieu, à chercher s'il était possible de découvrir et de comprendre la vérité; et ils ont réussi à concevoir, non à trouver l'être; car ils n'ont pas daigné apprendre de Dieu lui-même la science relative à Dieu; c'est pourquoi ils ont tous émis des opinions différentes sur Dieu, sur la matière, sur les idées, sur le monde. » En opposant immédiatement à ce perpétuel désaccord des écrivains profanes l'unité et l'évidence de l'enseignement des prophètes, il réduit à leur véritable valeur les analogies qu'il a constatées d'abord; il marque des limites à la philosophie; mais par l'expression « la sympathie du souffle de Dieu », il reconnaît, quoique avec moins d'insistance que Justin, une certaine parenté entre la raison humaine et la raison divine. Nulle part il n'a précisé davantage la nature de cette parenté, mais, au chapitre XXIII, il a mentionné de nouveau l'effort heureux de quelques philosophes pour parvenir à la vérité. Donc la raison humaine, malgré les contradictions où sont tombés les philosophes, où ils devaient nécessairement tomber, n'est pas radicalement impuissante; car Platon a réussi à « concevoir[1] le Dieu éternel qui n'est compréhen-

1. Athénagore emploie ici et déjà au chap. VII l'expression [illegible]. Que signifie-t-elle? Elle ne peut signifier *entrevoir*, *voir* seulement *en gros*. Cette nuance conviendrait au premier passage, mais non au second, où il est dit que Platon a pénétré jusqu'au mystère de la Trinité. La véritable nuance doit être cherchée dans l'opposition de

sible qu'à la raison et à l'intelligence, et il a énuméré les attributs qui lui conviennent, l'être véritable, l'unité, le bien qui émane de lui, c'est-à-dire la vérité; » même il a pénétré jusqu'au mystère de la Trinité; il a parlé en effet non seulement « du souverain universel, cause et fin de toutes choses[1] », mais aussi du *second* et du *troisième* principes. Il est vrai que ce même Platon, dans le *Timée* (40 D-E), donne son adhésion à la croyance traditionnelle en d'autres dieux secondaires; ce sont les *démons*, selon la classification des êtres divins, qui comprend : 1° le Dieu véritable; 2° au-dessous de lui, d'abord les planètes et les astres, ensuite les démons. Mais en cela il n'a fait au peuple qu'une concession apparente, parce qu'il était impossible, pensait-il, de le détromper; la foule accepte les fables sans contrôle. Platon, en réalité, n'ignorait pas qu'il n'est pas moins impossible que les Dieux engendrent ou soient engendrés, puisque tout ce qui nait doit également finir. Nous avons, en tout cas, la preuve qu'il distinguait très nettement le vrai Dieu des dieux secondaires. Pourquoi, en effet, dans le *Phèdre* (246 E), a-t-il, en décrivant l'armée des dieux et des démons, conduite par Zeus, ajouté au nom de Zeus l'épithète μέγας, *le grand*[2], si ce n'est pour le distinguer de l'autre Zeus, celui qui est né en Crète, *le démon*? Le *grand Zeus* au contraire n'est pas un démon; c'est le Zeus céleste qui est sans principe. Ainsi

περινοῆσαι et d'εὑρεῖν : concevoir par l'intelligence, d'une part; de l'autre, posséder réellement. Le chrétien a *trouvé* Dieu, le *possède*, ne se borne pas à le *concevoir*, parce qu'il entend la parole divine elle-même; l'idée est donc encore ici que le christianisme, — en ce qui concerne le monothéisme, — n'apporte nullement une vérité nouvelle, mais qu'il donne la certitude.

1. On se souvient que Justin avait déjà fait le même usage de ce texte, pris dans la seconde *épître* platonicienne. Il faut noter qu'Athénagore ne fait, de son côté, aucune allusion à une inspiration particulière qui aurait été accordée à Platon, quoique Platon soit allé jusqu'à concevoir une sorte de trinité.

2. Il est infiniment probable qu'Athénagore n'a pas fait cette observation de son cru; qu'il n'a pas de lui-même attribué une signification mystérieuse à l'addition de cette épithète; mais qu'il suit simplement quelque commentateur profane du *Phèdre*.

Platon a bien connu la vérité; mais il a jugé imprudent de la révéler.

Comme Justin, Athénagore, en tant qu'il est philosophe, est avant tout un platonicien. La doctrine de Platon sur l'être véritable, qui est immuable, et sans principe, et qui s'oppose à la matière changeante, au monde périssable, domaine du devenir, de ce qui commence, se transforme et finit; la doctrine du bien, attribut nécessaire du Dieu suprême, sont toujours présentes à son esprit, et il se les approprie tout naturellement, les jugeant identiques à ce qui constitue déjà, de son temps, l'enseignement chrétien traditionnel. A-t-il été vraiment un platonicien notable, ayant un certain nom dans l'école? en un mot, est-il, comme l'a pensé Zahn, le même Athénagore, auquel l'alexandrin Boéthos a dédié un traité *sur les expressions difficiles de Platon*[1]? La conjecture peut être séduisante, mais elle reste une conjecture. Quoi qu'il en soit, on peut admettre que l'auteur de la *Supplique* connaissait le platonisme un peu mieux que Justin et surtout qu'il l'avait compris un peu plus finement que lui[2]. Les citations qu'il a faites des *dialogues* sont moins fragmentaires et plus exactes. Elles proviennent presque toutes de ceux qui étaient le plus connus : *Timée*, *Gorgias*, *Phèdre*; une seule est prise au *Politique*; une autre à une *Epître*. Il n'est pas impossible qu'Athénagore, au moment où il rédigeait son ouvrage, les ait transcrites d'un manuel; mais je ne vois vraiment pas pour quelle raison on lui refuserait ce qu'on ne saurait sans témérité refuser même à Justin : d'avoir lu, dans le texte, quelques-uns au moins des écrits platoniciens.

Quoique Athénagore paraisse surtout attaché à l'Académie, son attention s'est aussi tournée vers le Portique. Nous avons vu l'influence du stoïcisme, à peu près nulle d'abord sur l'esprit de Justin, devenir plus sensible déjà

1. Photios, *Bibliothèque*, 155.

2. Il l'interprète comme un théisme, et, en quelque mesure aussi, comme un probabilisme, ainsi qu'il ressort du chap. VIII (Πλάτων τὰ ὅλα ἐπέχων...).

dans la *Deuxième Apologie*; nous l'avons vue beaucoup plus marquée chez Tatien, et elle n'est pas négligeable non plus, quand on étudie Athénagore. Nous avons eu déjà l'occasion de constater qu'il ramène assez volontiers à un théisme ce panthéisme qui, du reste, chez Epictète, savait prendre des accents si semblables à l'accent chrétien. Il apprécie particulièrement la théorie stoïcienne de la Providence[1], si bien faite en effet pour séduire un chrétien. Quand il parle de la beauté du monde, par laquelle le créateur[2] se révèle à nous, de celle du corps humain, qu'il faut rapporter à Dieu, de la vie conforme à la nature, dont les animaux eux-mêmes nous donnent l'exemple, il laisse transparaître quelques-uns des lieux communs les plus familiers aux moralistes du Portique, et, parfois même, il met à contribution le langage de la psychologie stoïcienne[3].

Ajoutons encore ceci : quoiqu'il ne ramène pas constamment sous nos yeux le parallèle entre Socrate et les martyrs chrétiens, et que sa *Supplique* n'ait pas autant de points de contact avec l'*Apologie* platonicienne que l'*Apologie* de Justin, Athénagore n'omet pas de signaler, à la suite de celui-ci, et certainement en se souvenant de son langage, que les démons poursuivent la Vérité partout où elle se trouve, et que leurs premières victimes ont été les meilleurs des philosophes : Pythagore et trois cents de ses disciples brûlés vifs dans leurs maisons, Héraclite, Démocrite[4], Socrate ont succombé, parce qu'ils ont été, en quelque sorte, des précurseurs de la foi. Ainsi donc, quoique Athénagore n'ait pas posé ouvertement et traité formellement, comme l'avait fait Justin, la question des

1. Cf. *De Resurrectione*, XIX, qui peut ne pas viser *uniquement* le stoïcisme, mais qui ne l'oublie certainement pas.

2. Sans doute l'idée est biblique, — *Cæli enarrant gloriam Dei*, — mais la forme sous laquelle Athénagore l'exprime trahit manifestement une influence stoïcienne. Cf. particulièrement les chap. III, XVI, XXIV, et le commentaire de Geffcken, p. 167, 170, etc.

3. Chap. XXVII.

4. Sur la mention de Démocrite, dans cette liste, cf. Geffcken, p. 230.

rapports entre la philosophie et la foi, il ressort de toute son œuvre, avec une clarté parfaite, qu'il est aussi disposé à chercher une conciliation entre elles qu'il souhaitait de voir finir, par une transaction que les deux parties pussent honorablement accepter, le conflit déraisonnable qui, depuis près de deux siècles, mettait aux prises l'Église et l'État.

III. — La théologie d'Athénagore.

Si nous considérons maintenant la théologie d'Athénagore, nous y trouverons assurément l'emploi de certaines formules philosophiques, mais nous ne constaterons pas que le platonisme ni le stoïcisme l'aient amené à modifier profondément, sur aucun point essentiel, les croyances reçues. D'autre part, la doctrine du Verbe est chez lui plus savante et plus précise que chez Justin : son éducation plus régulière, la qualité de son esprit aussi, expliquent naturellement cette supériorité.

Dans les premiers chapitres, Athénagore remarque, avons-nous dit, que, sauf le christianisme, toutes les religions sont tolérées dans l'empire, et il réclame en conséquence la même tolérance pour le christianisme qui est bien, lui aussi, *une religion*, qu'il ne faut pas confondre, comme le fait le vulgaire, avec l'*athéisme*. L'athéisme véritable en effet, n'a pas, selon lui, les mêmes droits : « Vous tolérez tous les cultes, vous et vos lois », dit-il après toute une énumération par laquelle commence le chapitre Ier, « vous jugez impie et sacrilège de ne croire absolument à aucun Dieu ». C'est pourquoi Diagoras fut persécuté[1] par les Athéniens aussi *justement* que les chrétiens le sont injustement aujourd'hui. Il résulte évidemment de là que, quoiqu'il ne se soit pas expliqué sur ce point *ex professo*, Athénagore admet, avec la plupart des *Apologistes*, avec Aristide et Justin, que la raison humaine

1. Chap. IV.

s'élève naturellement à la connaissance de Dieu. Les chrétiens, toute révélation mise à part, seraient absolument inexcusables, si leur athéisme était démontré ; car ils fermeraient les yeux « à tant de preuves qui établissent la croyance en Dieu : l'ordre, l'harmonie de l'univers ; la grandeur, l'éclat, la forme, la disposition du monde[1] ».

Ce Dieu est distingué, sans aucune hésitation, de la matière, — afin qu'on ne le confonde pas avec les idoles ; son essence est définie par les termes platoniciens habituels ; il est sans principe, éternel, intelligible seulement à l'esprit et à la raison ; il est créateur du monde ; il est l'*être*, par opposition à la matière qui est *devenir*, c'est-à-dire *non être*. Bien que le spectacle du monde le révèle à tous les hommes, on ne le connaît véritablement que si l'on écoute sa parole, révélée par les prophètes. La science de Dieu ne peut venir que de Dieu[2]. Elle nous a été transmise par les prophètes, qui sont comme l'instrument dont Dieu s'est servi pour communiquer avec les hommes ; l'esprit les inspire, comme le souffle du musicien fait sonner une flûte ; c'est bien la parole divine qui passe ainsi par leur bouche, et que nous entendons matériellement. Il faut donc avoir la *foi* ; mais on peut aussi donner une *démonstration rationnelle* de la foi (λογισμὸν τῆς πίστεως). C'est ce que fait Athénagore dans le curieux chapitre VIII, où il raisonne par syllogismes en forme, avec ce je ne sais quoi de scolastique, qui se retrouve, plus fortement marqué encore, dans le traité de la *Résurrection*. L'argumentation, malgré sa rigueur apparente, est assez faible, et l'auteur, en parlant comme il le fait du lieu (τόπος) où réside la divinité, prouve combien il est difficile de manier le concept d'un être immatériel, s'il est facile de le poser en principe[3]. L'intérêt de tout ceci est de montrer, par un

1. Chap. IV.

2. La formule a, en grec, une précision assez heureuse : μαθεῖν παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ, chap. VII.

3. Pour le détail de cette argumentation, et ce qu'on peut entrevoir de son origine, je renvoie à Geffcken, p. 176. Je suis tout à fait d'accord

exemple beaucoup plus palpable qu'on ne réussirait à en trouver chez Justin ou chez Tatien, un essai très conscient d'application de la méthode philosophique à l'éclaircissement d'une donnée de la révélation ; de laisser apercevoir aussi très clairement le double mobile de l'auteur : utilité, dans toute discussion, de se placer autant que possible au même point de vue que l'adversaire, et nécessité, d'ailleurs, de donner une satisfaction aux besoins logiques de son propre esprit. Mais cette dialectique est encadrée entre deux affirmations catégoriques que la révélation seule apporte la certitude véritable ; laquelle naît, pour les Apologistes, du témoignage des sens et suppose une communication matérielle de la Vérité aux hommes, par la bouche des prophètes, simples intermédiaires, simples instruments de la divinité.

Cette profession de monothéisme est donnée tout de suite, presque dès le premier mot[1], comme impliquant la croyance au Verbe ; ce premier mot toutefois ne nécessite pas que le verbe soit une personne : « Nous enseignons un Dieu unique, créateur de l'univers, qui a tout fait par le verbe venu de lui. » De même, quand, au chapitre v, il affirme que le monothéisme chrétien est d'accord avec le monothéisme platonicien, Athénagore dit, en se servant d'expressions qui sentent le stoïcisme plus encore que le platonisme[2] : « Si Platon n'est pas athée, lui qui conçoit un Dieu unique, sans principe, organisateur de l'univers, nous ne le sommes pas davantage, nous qui savons et prêchons que Dieu est celui par le Verbe duquel le monde a été organisé, et par le souffle (l'esprit) duquel l'unité en est maintenue ».

Cette manière de présenter le Verbe procède en partie

avec Geffcken pour trouver ici assez malheureuses les corrections que l'habile éditeur d'Athénagore, Schwartz, a cru devoir apporter au texte.

1. Fin du chap. iv. Il joue sur le mot λόγος d'une manière qui est intraduisible : ὁ λόγος ἡμῶν ἑνὰ θεὸν ἄγει..... πάντα διὰ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα... ἀλόγως πάσχομεν.

2. Comme le note justement Geffcken, p. 175.

du soin que met Athénagore à ne pas étonner imprudemment, du premier coup, ceux auxquels il s'adresse, mais elle n'a pas là son origine exclusive. Elle paraît naturelle quand on voit au chapitre x l'exposé complet de sa doctrine, et on se rend compte alors de ce qui le préoccupe principalement. Déjà Tatien a évité certains termes que Justin employait sans crainte, quoiqu'ils parussent conduire à un véritable *dithéisme*; Athénagore va plus loin; il a compris ce qu'il y avait de périlleux à exposer la génération temporelle du Verbe comme l'a fait Tatien. Il reprend donc en premier lieu sa définition de l'essence divine, considérée dans son unité et sa simplicité : « Dieu est un, sans principe, éternel, invisible, sans passions, incompréhensible; rien ne peut le contenir; il n'est visible qu'à l'esprit et à la raison; il est environné de lumière, de beauté, d'esprit (πνεύματι), et d'une puissance inénarrable; l'univers a été fait, a été ordonné, est conservé par le Verbe venu de lui ». Mais aussitôt après, le *Verbe* est qualifié de *Fils*, fils non pas au sens humain, mais Verbe du Père en *idée* et en *acte*; tout vient de lui, tout a été fait par lui; et le Père et le Fils sont *un*. Le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils, *dans l'unité et la puissance de l'esprit*; et c'est ainsi que le Fils est l'intelligence et le Verbe du Père. — Si clairement que soit ainsi formulée l'unité de la Trinité, Athénagore redoute encore que le mot de Fils, ou d'enfant[1], ne soit matière à confusions. Il croit donc nécessaire d'expliquer la nature de cette filiation : « C'est le premier rejeton du Père, non qu'il ait été fait, (car Dieu, étant une intelligence éternelle, a eu de toute éternité en lui sa raison; il est éternellement raisonnable;) mais parce que, toute la matière étant d'abord sans qualité[2]..., les éléments les plus lourds étant

1. Car il se sert indifféremment du mot παῖς ou du mot υἱός.

2. Ici deux mots ont été altérés, qui complétaient la définition du chaos. Schwartz et Geffcken ont fait, pour les corriger, deux conjectures intéressantes; celle de Schwartz est la plus satisfaisante; mais comme le sens ne souffre pas de cette omission, j'ai préféré laisser une lacune

confondus avec les plus légers, il a été produit au dehors, pour être l'idée et la faculté créatrice de tout ce qui existe. » Suit la citation du texte sur lequel, nous l'avons vu, se fonde toute cette théologie : *Proverbes*, VIII, 22 ; et le Saint-Esprit est défini à son tour : « Le Saint-Esprit qui agit en la personne des prophètes est, disons-nous, une dérivation de Dieu ; il en découle et y rentre comme un rayon de soleil. Comment, après cela, ne pas s'étonner d'entendre appeler athées ceux qui croient en un Dieu Père, un Fils Dieu, un Saint-Esprit, et qui enseignent leur puissance dans l'unité et leur distinction par le rang[1] ? » On doit reconnaître que cet exposé est plus lumineux, mieux ordonné, et plus consistant que celui de Justin ou de Tatien même. Le progrès est surtout dans l'équilibre des formules qui expriment à la fois l'unité de l'essence et la distinction des personnes ; dans l'intention de donner un caractère particulier à chacune de celles-ci, et de marquer en même temps leurs relations mutuelles. Pour le Fils, Athénagore est visiblement soucieux de lui attribuer l'éternité ; mais, s'il traduit expressément l'idée, sous-entendue, je crois, chez Justin et Tatien, que Dieu a toujours possédé son *Logos*, ce *Logos*, antérieurement à la création, est plutôt une faculté qu'une personne. Sa génération proprement dite a lieu au moment de la création.

dans la traduction. — J'ai emprunté un certain nombre d'expressions, pour rendre ce passage, à Mgr Duchesne (*les Origines chrétiennes*, p. 212).

1. Le chapitre se termine par la mention du culte des anges ; elle est destinée à prouver, — contre le grief d'athéisme, — jusqu'où s'étend le θεολογικὸν μέρος, le domaine théologique de la doctrine chrétienne. Cette fin de chapitre est peut-être le texte qui suggère le plus irrésistiblement l'impression qu'Athénagore se sert de Justin et le corrige ; car la raison qu'il donne pour motiver ici la mention des anges, est celle même qui, sans avoir été exprimée, peut seule la justifier chez Justin ; d'autre part, Athénagore se garde bien de l'introduire dans la phrase consacrée à la Trinité, et il évite ainsi la critique qui a été si souvent faite à Justin. — Du chap. x, il faut encore rapprocher le chap. XXIV, où il est dit que : « Le Fils est l'intelligence, la raison, la sagesse du Père, et que l'Esprit est son émanation comme la lumière émane du feu ». Cf. aussi la formule du chap. XII.

et l'expression : *premier rejeton*, πρῶτον γέννημα, rapproche encore en quelque mesure le Verbe des autres choses créées. Le mode de la génération divine n'est véritablement expliqué que pour la troisième personne, qui ne risque plus d'être confondue avec la seconde ; cette génération est une dérivation, une émanation analogue à celle de la lumière. Tandis que Justin, dans son désir prédominant de bien distinguer les deux premières personnes, risquait de tomber dans le *dithéisme*, Athénagore, par sa doctrine de l'Esprit, touche au Sabellianisme. Il est assurément digne de remarque qu'il ne professe d'ailleurs expressément cette doctrine qu'au sujet de l'Esprit. Répugnait-il à l'appliquer au Verbe, et en sentait-il plus ou moins confusément le danger ? Logiquement, faut-il penser qu'il devait l'étendre de la troisième à la seconde personne[1] ? Il ne l'a pas fait, en tout cas, et quand il dit que le Père et le Fils sont *unis par l'unité et la puissance du Saint-Esprit*, on voit bien que, à ses yeux, le cas n'est pas le même pour la troisième personne que pour les deux autres, et on ne conçoit pas moins aisément qu'il ait jugé la théorie de l'émanation plus appropriée à définir la génération de l'Esprit que celle du Fils. Il semble bien qu'il n'ait pas sans intention employé seulement au sujet de l'Esprit la comparaison du rayon de soleil, et expliqué, sans user des termes mêmes, ce mouvement de *systole* et de *diastole* par lequel une personne divine se détache de l'unité et y rentre, ce qui est tout à fait sabellien. On a l'impression qu'il n'a pas osé risquer autant pour le Fils.

S'il reste quelque obscurité sur ce point, on peut conclure que, dans l'ensemble, la doctrine de la Trinité, telle que la professe Athénagore, et quoique son esprit méthodique l'ait soumise à une analyse plus serrée que Justin

1. Quand il dit : Καίτοι καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν, je crois que le début de la phrase signifie : Quant au Saint-Esprit qui agit par l'intermédiaire des prophètes, *pour lui*, nous disons qu'il est.... Athénagore ne veut pas dire : le Saint-Esprit, *lui aussi* (comme le Fils), est une ἀπόρροια.

et que Tatien, ne rompt pas avec la tradition inaugurée par ces deux Apologistes, puisqu'elle maintient une génération temporelle du Verbe; elle est en progrès cependant, parce qu'elle sauvegarde mieux l'unité, mais pour la sauvegarder, elle aboutit, tout au moins en ce qui concerne la troisième personne, à une interprétation inconciliable avec celle qu'a consacrée l'orthodoxie.

IV. — La démonologie d'Athénagore.

A ce dogme d'une divinité triple et une, correspond, chez Athénagore comme chez tous les Apologistes, une démonologie qui est le second élément essentiel de sa doctrine. Elle est exposée en grand détail au chapitre XXV; et, quoiqu'elle soit, elle aussi, le plus souvent en accord avec celle de Justin et de Tatien, elle a certains traits particuliers. Elle est très décidément opposée à tout dualisme, et, sur certains points au moins, distinguée aussi, très nettement, des théories qui avaient cours parmi les platoniciens ou les stoïciens; par son caractère général, elle ne diffère pas essentiellement de ces théories[1]. « Il y a d'autres puissances, qui sont autour de la matière ou mêlées à elle[2], l'une d'abord, celle qui lutte contre Dieu.

1. Cf. l'index de Schwartz, principalement aux mots ὕλη et πρόνοια; cf. Geffcken, p. 215-16. Athénagore ne fait d'ailleurs lui-même aucune allusion directe à ces théories; au chap. XXIII, il suit quelque doxographe dont il reproduit le paragraphe relatif aux démons; comme le pseudo-Plutarque des *Placita*, il commence par mentionner Thalès; il développe ensuite surtout la doctrine de Platon; j'ai déjà analysé ce développement. — L'importance de cette partie de la *Supplique* est soulignée par l'usage qu'en a fait Méthode.

2. Περὶ αὐτὴν ἐχούσας καὶ δι' αὐτῆς. Quel est exactement le sens? On a proposé des corrections qui ne me paraissent pas acceptables (voir la note de Maran). La phrase commence par une formule trinitaire, que j'ai citée déjà, et à laquelle s'oppose la mention des démons; l'idée est évidemment que la matière est *leur domaine*; mais περί et διά ont-ils un sens *local* ou causal? Le sens *local* paraît dominer, à juger par le chap. XXV où revient une phrase analogue : οὗτοι τοίνυν οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν περὶ τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν. Selon qu'ils résident

non pas que Dieu ait son contraire comme la haine s'oppose à l'amour dans le système d'Empédocle, ou bien, si l'on prend un exemple dans la nature même, comme la nuit s'oppose au jour; — en effet, si Dieu avait un adversaire, cet adversaire aurait été anéanti; sa substance aurait été dissoute par la puissance et la force de Dieu. Mais, à la bonté de Dieu, — qui est son attribut[1] et existe en lui comme la couleur est inséparable du corps, sans laquelle il ne peut être, non qu'elle soit une partie de lui-même, mais parce qu'elle en est un accompagnement nécessaire, qu'elle lui est unie et incorporée comme le rouge l'est au feu et le bleu à l'air, — s'oppose l'esprit de la matière, créé par Dieu, comme ont été créés tous les autres anges, et à qui il avait confié l'administration de la matière et des formes de la matière. Car Dieu avait fait ces anges pour être les agents de sa providence, préposés à la création, de sorte que lui-même se réservât la providence d'ensemble, qui s'exerce sur l'univers par des lois générales, tandis que les anges auraient charge des cas particuliers. » Athénagore définit ensuite, à la manière de Justin, le libre arbitre des anges, semblable de tout point à celui de l'homme, et raconte la défection de quelques-uns d'entre eux. « Tandis que les autres restèrent fidèles aux fonctions pour lesquelles Dieu les avait créés et auxquelles il les avait préposés, ceux-ci, dans leur orgueil, abusèrent de l'être et du pouvoir qu'ils avaient reçus[2], je veux dire ce prince de la matière et des

dans l'air ou sur la terre, ces démons sont περὶ ὕλην ou δι' ὕλης,, l'ὑλή étant spécialement constituée par les éléments lourds (liquides ou solides), dont l'air, matière ténue, est distingué, quoique, en un autre sens, il en fasse partie.

1. Συμβεβηκός désigne ici une qualité essentielle, mais est distingué de l'essence elle-même: Dieu seul possède l'être véritable, est sans principe; le diable n'est qu'une créature; sa malice s'oppose à la bonté de Dieu; mais il n'est pas lui-même un second principe, le contraire de Dieu. On sait que le dualisme est exposé très formellement, au IIe siècle, dans le traité de Plutarque sur *Isis et Osiris*. Athénagore connaît une théorie analogue, et la rejette expressément.

2. ἐνυβρίζειν désigne leur défection, et le mobile de cette défection

formes qui sont en elles, et d'autres anges avec lui, parmi ceux du premier firmament[1], (vous n'ignorez pas que nous n'avançons rien sans témoins, et que nous ne faisons que redire ce qui a été proclamé par les prophètes[2]); ces anges s'éprirent de jeunes femmes et succombèrent aux désirs de de la chair; lui (*le prince de la matière*), se montra négligent et coupable dans l'administration de ce qui lui avait été confié. De ceux donc qui aimèrent des femmes, naquirent ceux qu'on nomme les Géants; s'il est question en quelque façon des géants chez les poètes, n'en soyez pas surpris; la sagesse « inspirée de Dieu » et celle du monde diffèrent autant que le vrai diffère du vraisemblable; l'une est céleste, l'autre terrestre, et, selon le prince de la matière, *nous savons dire beaucoup de mensonges qui ressemblent à la vérité*[3]. »

Nous connaissons déjà la division des esprits du mal en deux classes : anges déchus, fils des anges et des femmes qu'ils ont aimées; nous savons que le nom de *démons* s'applique particulièrement à cette seconde classe. Ces esprits vivent dans les airs, rôdent autour de la terre; si Athénagore a défini leur origine et leur rôle uniquement d'après des traditions chrétiennes (ou juives), il ne diffère guère des platoniciens contemporains, — par exemple de Plutarque[4], — par ses idées sur leur nature.

(orgueil); τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει correspond à l'expression ἐποίησεν de la phrase précédente, et ἀρχῇ à διέταξεν. Cette insistance signifie que le principe du mal n'est pas dans la *matière*; le mal n'a pour origine que le mauvais usage du libre arbitre.

1. Par : les *prophètes*, Athénagore désigne ici, tout d'abord, évidemment le chap. VI de la *Genèse* (1-5), et sans doute aussi *Hénoch* (6).

2. Lacune d'un mot, facile à suppléer pour le sens.

3. Athénagore cite Hésiode (*Théogonie*, 27), sous le nom de *prince de la matière*; le poète grec, initiateur d'une fausse théologie, a été inspiré par le diable. — Le sens général de cette phrase est celui-ci : l'auteur, tout en acceptant l'identification des enfants issus de l'union criminelle entre les anges et les femmes avec les Géants, nous met en garde contre l'abus qu'on ferait de cette concordance partielle entre la *Bible* et la *Fable*, si on acceptait en entier toute la tradition païenne relative aux géants (par exemple le mythe de la guerre entre eux et les Dieux).

4. Cf. pour l'exposé des idées de Plutarque, Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 454 et 191.

leur habitat, la manière dont s'exerce leur action. Anges déchus et *démons* font également le mal, mais pour des causes un peu différentes : les uns, — les démons au sens propre du mot, les *Géants*, — subissent des impulsions analogues à la *constitution qu'ils ont reçue*[1] ; celles qui font agir les mauvais anges sont en rapport avec *les passions qu'ils ont éprouvées*. Le prince de la matière est toujours mentionné à part, et il est dit de lui qu'il *lutte contre la bonté de Dieu*. On le voit par le spectacle qu'offre le monde, et c'est ce qui explique que certains poètes ou philosophes, Euripide ou Aristote, aient désespéré de la Providence ou lui aient fixé des limites. Quoi qu'ils en disent, celle-ci suit ses voies, qu'il s'agit seulement de comprendre. D'abord, on ne peut raisonnablement accuser cette première espèce de providence, qui, émanant de Dieu directement, s'exerce par des lois générales : l'ordre du monde, en effet, se révèle à nos yeux avec évidence, et le même Euripide, qui a si fréquemment exprimé les doutes que le sort immérité de l'homme vertueux peut faire naître dans nos esprits, reconnaît ailleurs le bon fonctionnement normal des forces naturelles ; n'a-t-il pas fait dire à son *Cyclope*[2] : « La terre, nécessairement, qu'elle le veuille ou non, produit l'herbe et engraisse mes troupeaux ? » Restent les cas particuliers, les infortunes, parfois imméritées, des individus. En apparence, πρὸς δόξαν, elles peuvent paraître hasardeuses et injustes[3]. Elles

1. Athénagore fait cette distinction pour marquer que les Géants, fils d'anges et de *femmes*, sont plus *matériels* que les anges déchus ; ils le sont même plus que les hommes ordinaires, par leur stature prodigieuse et leur force brutale. Il n'en résulte pas que la matière soit le principe du mal ; Athénagore a pris d'avance assez de précautions pour nous faire bien entendre que ce principe est uniquement dans l'abus du libre arbitre ; mais les passions (gourmandise, luxure) que les *démons* (au sens étroit du mot, *les géants*) éprouvent, et dont ils sont d'ailleurs responsables, comme les hommes, sont cependant en rapport avec les éléments dont ils ont été formés ; la faute des anges, — leur amour pour les filles des hommes, — était en quelque sorte *contre nature*.

2. 332-3.

3. Suit un membre de phrase altéré, où Athénagore indiquait, semble-

s'expliquent par l'intervention des démons : ils sont les auteurs de « ces attaques désordonnées » qui, « intérieurement et extérieurement, entraînent les hommes en sens divers, individuellement et par nations, isolément ou ensemble, selon l'influence qu'exerce sur eux la matière ou la tendance qui les rapproche de Dieu. » *Intérieurement et extérieurement,* parce que les démons nous inspirent des tentations, et nous font courir des dangers; sans doute aussi parce que tantôt ils agissent au dedans de nous, en prenant *possession* de nous, (des *possédés*), tandis qu'en d'autres occasions, leurs prestiges, — par exemple les prodiges qu'opèrent les idoles, — s'opèrent en dehors de nous. *Par nations ou individuellement,* puisque, à côté des fautes personnelles, il y a ces grands mouvements collectifs qui peuvent entraîner tout un peuple: ainsi celui qui explique actuellement les persécutions dont les chrétiens sont victimes. Enfin le succès des démons est plus ou moins décisif, suivant que, sur l'âme de ceux qu'ils travaillent à corrompre, prédomine la force qui nous rabaisse vers la matière ou celle qui nous fait tendre vers

t-il, que l'homme et que tous les êtres vivants ont une *constitution physique* qui préside, selon les lois qui la gouvernent, à tout leur développement. Telle est à peu près l'explication de Schwartz dans son *index* (p. 128), et elle me paraît justifiée par la fin du chapitre. Sans doute il est surprenant, au premier abord, que les lois d'où dépendent l'organisation et l'évolution des êtres vivants ne rentrent pas dans la providence *générale*. C'est qu'Athénagore, dans sa classification, sépare tout à fait, d'un côté l'*univers*, le κόσμος, le πᾶν, de l'autre, les *individus*, objet de la πρόνοια ἐπι μέρους; ces individus eux-mêmes se développent, physiquement, selon des lois régulières; mais ils ont chacun sa destinée, son histoire particulière, avec ses hasards apparents, qu'il s'agit d'expliquer. — On trouve dans le traité *de Fato* de Plutarque (chap. IX), une théorie selon laquelle il y a une providence à trois degrés : 1° le Dieu Suprême, qui a tout ordonné dès l'origine; 2° les dieux secondaires qui assurent la conservation et la perpétuité des races, et règlent l'ensemble des affaires humaines; 3° les démons, qui sont préposés à la surveillance des individus (cf. Decharme, *Critique*..., p. 428). Athénagore semble bien avoir en vue une théorie analogue; ce qu'il y a d'obscurité dans son exposé vient peut-être de ce qu'il n'a pas l'équivalent de ces *dieux secondaires*, que Plutarque place au degré intermédiaire entre le Dieu suprême et les démons.

Dieu[1]. Ainsi s'introduit dans le gouvernement du monde un désordre accidentel, qui est seulement apparent, parce qu'il est momentané, mais qui a fait croire à des penseurs dont l'autorité est grande[2] que l'univers était le jouet d'une fortune aveugle. Ces grands esprits se sont trompés; ils ont ignoré que dans la « constitution du monde, rien n'est irrégulier ou imparfait; tout est œuvre rationnelle; rien par conséquent ne sort du rang qui lui a été assigné. Dans l'homme lui aussi, en tant qu'il dépend de son créateur, le même ordre règne, si l'on considère le mode naturel de sa génération qui est unique et commun à tous, ou sa constitution physique qui ne trangresse pas la

1. Athénagore écrit d'ordinaire d'un style terne, mais clair. Il faut avouer que dans le chap. XXV il s'exprime souvent dans une sorte de jargon assez embrouillé: si bien que Geffcken (p. 218) l'accuse d'avoir transcrit une apologie stoïcienne de la Providence, d'y avoir introduit maladroitement la conception chrétienne des démons, et de parler tantôt en chrétien, qui ne reconnaît que des démons *mauvais*, tantôt en païen qui croit qu'il y en a de *mauvais* et de *bons*. Qu'Athénagore ici accommode ses dogmes à la doctrine éclectique (stoïco-platonicienne) de la providence et des démons, telle qu'elle avait cours généralement en son temps, je ne le conteste pas, et je ne nie pas non plus qu'il en résulte de la confusion. Il n'en résulte pas que notre auteur ait procédé aussi mécaniquement que Geffcken l'imagine et se soit contredit aussi grossièrement. La difficulté est de savoir à qui se rapportent les mots τῇς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας. S'ils se rapportent aux démons, Geffcken a raison. Je crois plutôt qu'ils se rapportent aux hommes; les démons cherchent à incliner les hommes dans le sens de la matière (dans le sens où certains éléments de la nature humaine l'attirent déjà), et ont à lutter contre la συμπάθεια πρὸς τὰ θεῖα (les forces rationnelles et morales de notre âme, qui l'élèvent vers Dieu); c'est l'explication qu'a acceptée, avec une nuance un peu différente, M. Arnould, p. 57, et que L. Paul donnait déjà dans son édition (Halle, 1856).

2. Les stoïciens recourent bien parfois à la même intervention, pour expliquer les injustices apparentes de la destinée humaine (cf. notamment le fragment de Chrysippe, dans Plutarque, *De stoicorum repugnantiis*, XXXVII; Arnim, *Stoicorum fragmenta*, t. II, p. 338, n° 1178). Le grand docteur du *Portique* y explique les malheurs des justes (mort de Pythagore, de Socrate), soit comme un *déchet* que la meilleure administration ne peut prévenir, soit par l'action de *démons* méchants ou négligents : ἢ διὰ τὸ καθίστασθαι ἐπὶ τῶν τοιούτων δαιμόνια φαῦλα ἐν οἷς τῷ ὄντι γίγνονται καὶ ἐγκλητέαι ἀμέλειαι. Mais la lecture d'Epictète ou de Marc-Aurèle montre assez que ce n'est pas cette explication à laquelle le stoïcisme s'attachait de préférence.

loi à laquelle elle est soumise, ou sa fin qui reste égale et commune pour tous ; c'est selon son propre esprit et par l'action du prince de la matière et des démons qui lui font cortège, qu'il erre et se laisse entraîner en sens divers ; tous cependant ont la même faculté rationnelle. » Cette théorie de la Providence est conforme pour l'essentiel à celle des platoniciens ou des stoïciens du temps : elle est en accord avec elle pour ne voir dans tout ce qui paraît contraire à l'ordre du monde et à la justice qu'une apparence ; mais, quand il faut en venir à rechercher la raison de cette apparence, elle l'explique tout autrement, par le rôle qu'elle fait jouer aux démons.

En somme, Athénagore donne des origines de l'idolâtrie deux explications qui s'entrecroisent et se complètent l'une l'autre. Les Dieux païens sont des hommes d'autrefois, divinisés : ceci est la thèse évhéméristе. Mais elle ne suffit pas ; car, ainsi compris, les Dieux du paganisme ne sont plus que des *noms* ; ils ne possèdent aucune puissance, et cependant Athénagore reconnaît que les idoles, — représentation de ces Dieux, — font des miracles. Cela ne peut s'expliquer que si, derrière ces fantômes de Dieux, il y a les démons, qui exploitent à leur profit la crédulité populaire, qui portent le masque de Zeus, de Rhéa, d'Artémis, etc.[1]. Avides du sang des victimes, ce sont eux qui réclament des sacrifices, qui ont institué des rites obscènes ou sanglants. Ce sont eux qui sont les véritables auteurs des prodiges qui s'accomplissent à Troas par l'opération de la statue de Néryllinos, à Parion par celle des images de Protée et d'Alexandre[2]. Ainsi Athénagore fonde

1. Chap. XXVI et XXVII.

2. Néryllinos est sans doute un de ces devins ou prophètes, ou un de ces philosophes mystiques que le IIe siècle a connus en grand nombre ; les termes dans lesquels Athénagore parle de lui prouvent que sa mort est récente. Protée n'est autre que le fameux Pérégrinus de Lucien, ainsi que le prouve la mention de son bûcher. Quant à Alexandre, puisqu'il est nommé en pareille compagnie, on est tenté de croire, ainsi qu'on l'admet généralement, qu'il est le fameux Alexandre d'Abonotique ; j'avoue que cela me paraît cependant rester douteux, et que

essentiellement sa démonologie sur les traditions juives et chrétiennes, mais fait appel à toutes les doctrines philosophiques à l'aide desquelles il peut l'appuyer : évhéméristе, il cherche chez Hérodote ou chez Hermès Trismégiste l'aveu que les Dieux sont des hommes divinisés; platonicien éclectique, que la renaissance du pythagorisme ne laisse pas indifférent et qui mêle son platonisme d'éléments stoïciens, il laisse des points de contact entre sa démonologie et celle des païens, tout en marquant nettement la frontière sur d'autres. Comme il ne borne pas, ainsi que le faisait Justin, la philosophie à la théologie, mais a l'esprit ouvert, ainsi que le traité de *la Résurrection* le prouve surabondamment, aux curiosités de la logique ou de la physique, il ne se contente pas d'indiquer en termes généraux l'intervention des démons dans les affaires de ce monde; il cherche de quelle manière elle peut se produire, et il en rend raison par une psychologie évidemment apprise à l'école des philosophes, et qui dépend assez étroitement de celle des stoïciens; mais cette psychologie prend aussi parfois une nuance assez particu-

l'opinion ancienne de Gesner, qui reconnaissait en lui le fils de Priam, Paris, n'a pas été réfutée irrésistiblement. Athénagore ne dit pas que tous les exemples qu'il cite soient ceux de personnages récemment héroïsés; l'extension qu'il donne à sa théorie au début du chapitre permet parfaitement de croire qu'il peut en chercher aussi dans la légende épique. Le vers de l'Iliade (III, 39), qui est cité aussitôt après la mention d'Alexandre, désigne manifestement le fils de Priam, et il est un peu subtil de dire qu'il vise par allusion les aventures amoureuses du charlatan immortalisé par Lucien; on s'étonne que l'allusion ne soit pas soulignée. Otto a cru le vers interpolé, parce qu'il interrompt la phrase; mais cette hypothèse est tout à fait arbitraire, étant donné qu'Athénagore emploie ailleurs ce même mode abrupt de citation; on en trouve un autre exemple caractéristique dans le même chapitre, quelques lignes auparavant; ὅταν ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά est amené de même sans aucune préparation. Parion est donné comme le lieu où fut élevé Paris (Suidas, *sub verbo*; Jean d'Antioche, dans les *Fragmenta historicorum græcorum*, IV, p. 550), alors que, seul, le texte d'Athénagore établirait une relation entre Alexandre d'Abonotique et cette ville. — On sentira combien la démonologie d'Athénagore et celle des platoniciens sont voisines, si l'on relit les opinions de Celse à ce sujet (Origène, *Contre Celse*, VIII, 48).

lière, et est associée à des vues qui rappellent d'assez près celles de Tatien [1].

V. — Destinée de l'homme. — Morale.

Quand il s'agissait de déterminer jusqu'où avait pu s'étendre, chez Justin ou Tatien, l'influence de la philosophie, nous avons regardé comme une pierre de touche les doctrines relatives à l'immortalité de l'âme et à la destinée humaine. Peut-on parler, sans des restrictions précises, du platonisme de Justin, quand on le voit rompre avec le platonisme justement sur ce point essentiel; soutenir que les âmes ne sont immortelles que par l'effet de la volonté divine, et qu'elles s'éteignent momentanément, entre notre mort individuelle et la résurrection finale; se rallier enfin à la croyance en une période de mille ans qui doit précéder pour les justes la béatitude céleste, et les y préparer par un règne miraculeux de félicité terrestre? Lorsque Tatien proclame à son tour, sur un ton si provocant, que l'âme n'est pas immortelle, il affiche l'intention de protester contre une page célèbre du *Phèdre*, et il oppose ainsi dogme à dogme. Il n'en est plus de même avec Athénagore, sur lequel l'influence de l'Académie est infiniment plus sensible, quoiqu'elle s'allie toujours à la foi chrétienne et que l'auteur de la *Supplique* n'emprunte à la philosophie rien qu'il ne croie en harmonie avec son *Credo*.

En effet, contrairement à Justin et à Tatien, il répète fréquemment que l'âme est immortelle, sans croire d'ailleurs nécessaire de s'en expliquer autrement, et comme si la chose allait de soi. Il ne laisse apercevoir aucune trace de millénarisme; cependant on ne peut pas dire que, même sur l'article de la destinée humaine, il soit passé

1. Toutefois les rapprochements qu'on peut faire avec Tatien ne sont pas assez frappants pour que j'ose affirmer aussi nettement qu'au sujet de Justin, qu'Athénagore l'avait lu.

entièrement du côté de la philosophie, et qu'il ait renoncé à la tradition juive. Il a essayé de mettre en équilibre la doctrine grecque de l'immortalité, de l'âme, et la croyance en la résurrection du corps, et il y a réussi assez habilement. Il ne parle plus d'une extinction momentanée de l'âme, entre la période de la mort et celle du jugement dernier; évidemment une telle supposition révoltait son esprit philosophique. Mais il indique clairement, quoique sans insister, qu'il a parfaitement vu quel danger Justin et Tatien voulaient éviter, en rejetant la thèse du *Phèdre*; il ne veut pas que l'âme puisse être égalée à Dieu. C'est ce qu'il fait entendre notamment, avec toute la clarté désirable, dans le chapitre XVI du traité *de la Résurrection*, où il parle des anges qui « dès l'origine ont été créés immortels, et le demeurent indéfiniment, par la volonté du Créateur, » et des hommes « qui, quant à l'âme, depuis leur naissance, possèdent une perpétuité qui n'est pas soumise au changement, et, quant au corps, recevront, par une transformation, l'incorruptibilité. » *Commencement*, *naissance*, ces mots sont là, bien évidemment, pour marquer que nos âmes ne sont pas éternelles, sans principe, que les anges ne le sont pas non plus, et que si ces derniers ne sont immortels que par l'effet de la volonté divine, à plus forte raison il en est de même des premières. C'est ainsi que, sans rompre aussi brutalement avec Platon, nous sommes ramenés assez près de la conception chère à Justin et à Tatien; car ceux-ci, au fond, ne tenaient sans doute essentiellement qu'à ce principe : l'âme ne possède pas en elle-même, par essence, l'ἀφθαρσία.

De même Athénagore ne fait aucune allusion aux mille ans de félicité terrestre. Les chrétiens, dit-il, sont convaincus « qu'ils doivent vivre une seconde vie, meilleure que celle d'ici-bas, une vie céleste, non terrestre[1], » ou bien « une vie pire, par le supplice du feu. » Voilà ce qui établit la supériorité de l'homme sur les animaux; car Dieu

1. XXXI. Je passe un membre de phrase altéré.

ne nous a pas créés « comme les bêtes de troupeau, ou comme les bêtes de somme, en qualité d'êtres accessoires, destinés à disparaître et à périr[1]. » Ces expressions semblent indiquer qu'Athénagore est familier avec l'idée stoïcienne d'une *société* constituée par l'ensemble des êtres raisonnables, hommes et Dieux, société dont les animaux sont exclus; cependant, telle qu'il la présente, elle n'a rien qui ne puisse provenir aussi de la Bible. D'autre part, s'il renonce absolument au millénaire, il n'en est que plus attaché à la foi en la résurrection du corps, et, comme il sait que c'est là le grand scandale pour les Gentils, comme il a été formé lui-même à l'école de la philosophie, il a mis tous ses soins à montrer que cette résurrection est non seulement possible, mais nécessaire. Tel est l'objet de son traité Περὶ ἀναστάσεως, qui n'est pas sans originalité, et où il affiche nettement la prétention d'être original, en critiquant assez vivement ceux qui avant lui ont traité le même sujet. La résurrection ne peut souffrir aucun doute, car la révélation nous l'enseigne; mais, comme pour l'existence d'un Dieu unique, Athénagore croit utile de montrer qu'il y a un accord entre la foi et la raison, et les démonstrations rationnelles que l'on a tentées déjà de ce dogme si choquant pour le gros bon sens ne l'ont pas satisfait[2]. Il dédaigne certains arguments trop faciles, en première ligne celui qui consiste à répéter à tout propos que rien n'est impossible à Dieu. Il ne croit pas non plus qu'il suffise d'affirmer, sans de plus amples explications, que le corps ne doit pas être anéanti, à cause de la nécessité des sanctions d'outre-tombe, διὰ τὴν κρίσιν. Au fond, il est bien d'avis que cette preuve est essentielle, mais il pense qu'elle doit être présentée avec plus de rigueur; il prétend y réussir en définissant exactement la nature humaine. L'*homme* ne consiste pas uniquement dans l'âme, pas plus qu'il n'est constitué par le corps seul; c'est un *composé*, dont les deux éléments, nés ensemble, vivant ensemble,

1. Cf. Plutarque, *De sera numinis vindicta*, XVII.
2. Chap. XIV.

méritant ou péchant ensemble, mourant ensemble, sont par conséquent inséparables. L'homme doit mourir tout entier ou revivre tout entier. Quoi qu'on pense de la valeur de l'argument, — et tel qu'il est présenté, il prêterait à quelques objections faciles, — Athénagore l'a développé avec une certaine vigueur, avec une sorte de passion qui ne lui est pas coutumière, et un accent profondément chrétien[1].

Donc, bien qu'il ait commencé par nous dire que la seule considération du jugement dernier serait insuffisante à fonder une démonstration de la résurrection, Athénagore pousse si loin le souci de la justice que la nécessité d'une survivance intégrale de notre être ressort pour lui de ce fait, que cet être est, durant la vie terrestre, un composé indissoluble, qui prend part, avec tous ses éléments, au mal comme au bien, qui doit, par suite, éprouver aussi tout entier, dans la chair comme dans l'âme, la sanction, — peine ou récompense, — de ses vices ou de ses vertus. Tous les Apologistes insistent sur l'importance des œuvres, mais Athénagore se fait tout particulièrement remarquer par sa tendance constante à juger surtout la valeur d'une religion d'après son efficacité morale. Il ressemble éminemment par là à Justin, et va même plus loin que celui-ci, tout au moins en apparence. Pour démontrer la divinité du christianisme, il met en avant non plus la réalisation des prophéties, mais la sublimité de la prédication évangélique. Certes, il ne néglige pas de montrer que la source de la foi est dans les *Écritures*, inspirées par le Saint-Esprit : dès son entrée en matière, il oppose à l'incertitude des écoles philosophiques la garantie qu'offre une doctrine révélée par les prophètes, et il a trouvé cette

1. C'est bien l'argument fondamental d'Athénagore. Les raisonnements par lesquels il montre, pour répondre aux objections les plus courantes, que la *digestion* n'assimile pas toutes les matières absorbées pendant les repas; que le corps humain, par exemple, ne peut s'assimiler la chair humaine, ne sont que préparatoires. Ils sont d'ailleurs fort intéressants pour l'étude de la méthode d'Athénagore, et nous éclairent sur l'usage qu'il aime à faire de toutes les sciences profanes.

formule assez heureuse, que c'est à Dieu même qu'il faut demander la vérité sur Dieu. Il ne nous a pas fait sur les motifs de sa conversion des confidences aussi ouvertes que Justin ou Tatien; mais on ne peut douter qu'il n'ait été frappé autant qu'eux par l'argument des prophéties. Toutefois, il ne s'en est pas servi, comme eux. Il pensait probablement que, même s'ils avaient vaguement entendu parler de la Bible, les empereurs ou les magistrats romains ne pourraient être que médiocrement touchés par une preuve aux yeux des chrétiens si décisive. En un mot, il est moins *naïf* que Justin. Voilà pourquoi, — sans que nous puissions décider si, en procédant ainsi, il se conforme à une nécessité de tactique, ou s'il obéit à une conviction personnelle plus profonde, — il n'a pas mis au premier plan de son *Apologie* les révélations historiques ou doctrinales que contient l'Écriture, mais l'admirable pureté des préceptes directement reçus de la bouche de Jésus-Christ. Justin s'est tellement appliqué à rechercher des concordances entre la philosophie et la religion qu'il a couru le risque, en faisant la part très large à son Verbe séminal, de paraître présenter le christianisme comme s'il n'avait, surtout en matière de morale, apporté rien de foncièrement nouveau; nous avons vu cependant que, quand on y regarde de plus près, il devient manifeste qu'à ses yeux l'esprit du *Sermon sur la Montagne* dépasse singulièrement les plus hautes inspirations du stoïcisme ou du platonisme. Ce qui semble impliqué, mais reste mal débrouillé, dans l'exposé de Justin, est mis pleinement en lumière dans celui d'Athénagore. D'après lui, la doctrine morale de l'Église s'élève fort au-dessus des idées communément reçues dans l'antiquité païenne, et même au-dessus de la plus noble morale philosophique, parce qu'elle prêche deux vertus ignorées : la charité étendue jusqu'à nos ennemis, et la pureté parfaite. Lorsque, dans le chapitre XII, il veut justifier son assertion que les dogmes chrétiens ne sont pas d'origine humaine, il cite, — avec l'addition au texte reçu d'un membre de phrase, — les versets 44-5 du

chapitre v de *Mathieu* : « Je vous le dis, aimez vos ennemis, *bénissez ceux qui vous maudissent*[1], priez pour ceux qui vous persécutent, afin de devenir fils du Père qui est dans les cieux, qui fait lever son soleil sur les bons et les méchants, et tomber la pluie sur les justes et les injustes. » Il s'interrompt alors, et par un mouvement oratoire singulier, qui ne s'explique que parce qu'il parle en vrai rhéteur, en supposant que son discours est improvisé devant les deux empereurs et en feignant de noter au passage les impressions de l'auditoire, il signale précisément ici une de ces prétendues manifestations, une manifestation d'étonnement admiratif qui vient d'accueillir sa citation. Il demande alors la permission de s'expliquer en toute franchise, et il pose cette simple question : « Qui est plus éloigné d'une pareille élévation de sentiments que les philosophes et les sophistes, toujours en rivalité les uns contre les autres? » Au contraire, cette grandeur d'âme est mise par le christianisme à la portée des plus simples, des ouvriers et des vieilles femmes.

A ce développement, placé dans la première partie de la *Supplique*, en correspond un autre, réservé pour la fin, et où l'auteur décrit à sa manière, mais sur l'exemple de Justin, la vie intérieure des Eglises. Il loue spécialement cette fois le prix que les fidèles attachent à la pureté, et nous révèle ainsi les progrès que faisait, semble-t-il, l'ascétisme, dans ces communautés chrétiennes du IIe siècle finissant. Non seulement il condamne les secondes noces, même pour les veufs[2], mais il estime la virginité presque aussi haut que l'estimeront les Pères du IVe siècle. Son langage, plus simple et plus contenu que celui d'un Chrysostome ou d'un Jérôme, est tout aussi expressif : « On peut trouver chez nous beaucoup d'hommes et de femmes, qui vieillissent sans se marier, dans l'espoir de s'unir plus complètement à Dieu ; si la persévérance dans

1. C'est le membre de phrase qui n'est pas dans Mathieu. Mathieu a aussi : ὅτι τὸν ἥλιον ; Athénagore : ὅς τὸν ἥλιον.
2. Chap. XXXIII.

la virginité et la castration volontaire nous rapprochent de Dieu, et si la seule pensée et le seul désir du plaisir nous en éloignent, comment n'éviterions-nous pas de commettre ce dont nous bannissons même la pensée? » Si l'on ajoute qu'Athénagore, en se défendant contre le reproche d'anthropophagie[1], condamne avec la dernière sévérité les combats de gladiateurs et tous les autres spectacles sanglants qui se donnaient dans les amphithéâtres, on verra combien est complète son apologie de la morale chrétienne. Ici encore, il semble avoir procédé en s'inspirant de Justin et en le corrigeant. De même qu'il a renoncé à exposer et à expliquer tout au long les prophéties, il s'est abstenu de décrire les cérémonies et les rites; il préfère, comme Tatien, mais avec autant de mesure qu'il y a de passion chez celui-ci, opposer à la corruption et à l'insensibilité du monde païen la douceur et la charité chrétiennes. On pourrait dire que l'esprit de l'*Apologie* d'Athénagore est concentré dans ces paroles de Bourdaloue : « Lorsque, dans une secte, on découvre des désordres en matière de mœurs, il n'est pas difficile de montrer qu'elle part d'un faux principe; mais la présomption est tout entière qu'elle vient de Dieu, quand on n'y voit qu'innocence et que pureté de vie. Prenons donc cette règle pour reconnaître la vérité de la loi chrétienne, et jugeons-en d'abord par la sainteté de son auteur[2]. »

VI. — Conclusion.

Athénagore est un écrivain un peu gris; il a surtout des qualités de correction et de mesure, et c'est pourquoi il éveille d'ordinaire un intérêt moins vif que Justin et Tatien. Mais il marque, dans l'histoire des rapports entre le christianisme et la philosophie, comme dans le développement de l'apologétique, une date très importante. Les

1. Chap. XXXIV.
2. Sermon sur la *Sainteté de la loi chrétienne*, 1re partie.

tendances qui luttaient chez Justin aboutissent chez lui à un équilibre solide. Il a su déjà combiner sa foi avec ce qu'il considérait comme la *science*. Ses dogmes, à quelques variantes d'interprétation près, sont bien les mêmes que ceux de Tatien et de Justin; il les puise, comme eux, dans la tradition ecclésiastique, et comme eux il les fonde sur le témoignage des Écritures expliquées par la méthode courante d'exégèse. Mais il les coordonne avec plus de logique et plus de clarté. Il sait qu'on ne doit pas conduire une discussion de la même manière, quand elle a pour objet de persuader des incrédules et quand elle devient un exposé doctrinal à l'adresse des fidèles[1]. Il ménage ses adversaires; sans rien atténuer des faits qu'il avance, sans rien concéder sur le fond des choses, il évite les paroles blessantes; il garde des formes courtoises; il réitère les assurances de loyalisme; il fait l'éloge de l'administration romaine; il complimente les princes régnants sur leur savoir, leur sagesse, leur humanité. On le sent désireux d'une entente entre l'État et l'Église, et on devine chez lui je ne sais quel vague espoir qu'elle n'est pas impossible. Il prend envers la philosophie la même attitude qu'envers l'autorité. Dans certains de ses jugements, il n'est pas beaucoup plus indulgent pour elle que Tatien; il pose en principe, lui aussi, qu'elle n'aboutit qu'à des contradictions, et qu'elle reste sans efficacité pratique. Il élève bien au-dessus d'elle sa foi qui est d'origine divine, qui donne la certitude, et alimente la vie morale la plus noble et la plus pure. Mais il lui épargne les invectives et les sarcasmes; il en interprète moins arbitrairement les doctrines, et ne se permet pas des rapprochements aussi extravagants que ceux de Justin entre celles-ci et les données de la Bible; il ne cherche pas à justifier, par des plagiats dont on ne peut indiquer la voie, des assimilations forcées. Il ne lui emprunte guère que ses méthodes et son langage, mais il les lui emprunte de

1. Voir tout le début du *Traité de la Résurrection*.

parti pris et presque constamment. Ainsi s'explique l'état de son âme, sa sérénité qui ne connaît ni les inquiétudes de Justin ni les colères de Tatien. Il en résulte aussi que nous avons peu à apprendre de lui, si nous l'interrogeons sur la grave question qui était la cause avouée de ces inquiétudes, la cause secrète de ces colères. Quelle relation y a-t-il entre la révélation directe et totale de la vérité par le Verbe incarné, et cette révélation partielle que Justin attribuait au Verbe séminal, et qu'un esprit impartial est bien obligé de constater parmi les Gentils? Il semble qu'Athénagore soit déjà trop chrétien pour que ce problème le trouble profondément. Si nous ne pouvons sonder le fond de son cœur, nous devons du moins reconnaître que ni son *Apologie* ni son *Traité de la Résurrection* ne l'en montrent préoccupé. Là est sa force, et sa faiblesse. Qu'après cela, par le niveau de sa culture, le plus élevé cependant qu'ait atteint aucun apologiste du IIe siècle, il ne soit, selon le mot de Geffcken[1], qu'un de « ces rhéteurs » comme l'époque antonine en a produits « à la douzaine », cela est possible, mais n'est pas l'essentiel; ce qui nous intéresse en lui, comme en ses prédécesseurs, ce n'est pas le lettré, c'est le chrétien.

1. P. 162.

CHAPITRE VII

THÉOPHILE D'ANTIOCHE. — LES TROIS LIVRES A AUTOLYCOS

Les trois livres que Théophile, païen converti, devenu ensuite évêque d'Antioche, a dédiés à un certain Autolycos, qu'il se proposait, dit-il, de convertir à son tour, ferment la liste des *Apologies* grecques du IIe siècle qui nous ont été conservées. Ils sont sans doute postérieurs d'assez peu à la mort de Marc-Aurèle (180), puisque l'auteur prend cette date comme limite extrême de sa chronologie; ils ont dû, par conséquent, être écrits sous le règne de Commode. De tous les ouvrages que nous examinons ici, c'est celui qui remplit le moins les conditions d'une *Apologie* au sens strict du mot; il est cependant évident qu'il se rattache au genre apologétique, et, comme Théophile, — bien qu'il soit sans doute le plus médiocre des apologistes grecs du IIe siècle, — a exprimé avec une netteté particulière certaines idées qui restent, chez ses prédécesseurs, assez enveloppées, on devrait l'étudier pour bien comprendre ceux-ci, même si l'on jugeait qu'en le plaçant dans leur lignée, on étend à l'excès une classification littéraire déjà quelque peu artificielle.

Les écrits que nous avons jusqu'à présent rencontrés se distinguaient en deux catégories : les uns étaient adressés aux empereurs, et leur demandaient une intervention per-

sonnelle en faveur du christianisme; tels étaient ceux d'Aristide, de Justin, d'Athénagore, et ce sont les *Apologies* proprement dites; les autres, comme le *Discours* de Tatien, s'adressaient au public; le plaidoyer, la supplique y faisaient place à un appel à l'opinion. Les trois livres de Théophile nous font connaître une subdivision particulière de cette seconde catégorie : le *Protreptique*, l'*Exhortation* qui, pour atteindre le public, s'adresse d'abord à un individu. La *Lettre à Diognète* en fournit un second exemple, et il serait facile de montrer la relation de cette forme littéraire avec la littérature profane[1].

Que cependant il y ait aussi des liens entre l'ouvrage de Théophile et les *Apologies* au sens strict du mot, et que l'auteur ait conscience de cette parenté, c'est ce qu'il serait excessif de mettre en doute. Ainsi, à plusieurs reprises, il rappelle et réfute les bruits calomnieux qui courent contre les chrétiens. Dès le début du Ier livre[2], il cherche à dissiper le préjugé que leur nom seul éveille; selon une habitude déjà ancienne, il joue sur la ressemblance du mot χριστιανός avec les adjectifs χρηστός, εὔχρηστος, ἄχρηστος; il revient sur le même sujet au chapitre XII, en rattachant χριστιανός à χρίω. Au chapitre IV du IIIe livre, il relève, en les retournant contre ses adversaires, les vieilles accusations d'inceste et de cannibalisme; de rupture sacrilège avec les traditions nationales; de folie et de stupidité. Le plan général, dans les livres I et III, est conforme à celui des apologies antérieures : la réfutation des erreurs païennes se mêle à l'exposé de la doctrine chrétienne. Mais le second livre est très différent, et donne à l'ouvrage, pris en son ensemble, un tout autre caractère. Il est rempli par un commentaire des parties de l'*Écriture* qui con-

1. Sur les *Protreptiques* en général, et l'influence que ce genre particulier de la littérature philosophique a exercé sur la littérature chrétienne, cf. mes *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, p. 41, et Hartlich, *Exhortationum a Græcis Romanisque scriptorum historia et indoles*, Leipzig, 1889.

2. I, 1.

tiennent les principes mêmes de la foi : c'est-à-dire l'histoire de la création et de la chute, l'histoire primitive de l'humanité jusqu'au déluge. Assurément Justin et Athénagore ont fait de nombreuses citations bibliques ou évangéliques. Mais leur intention n'était pas celle que manifeste Théophile; ils choisissaient ce qui paraissait le plus propre à faire éclater, aux yeux des Gentils, la divinité du christianisme; Justin, avec quelque candeur, développait de préférence l'argument des prophéties; Athénagore, sans laisser celles-ci absolument dans l'ombre, empruntait surtout à la prédication de Jésus les plus belles maxines morales, celles qu'il jugeait les plus propres à toucher les cœurs, à les préparer à un changement. Théophile se propose un tout autre objet : il donne une exégèse continue[1]; il commence, en réalité, l'instruction d'Autolycos; il le catéchise. On constate, il est vrai, dans ce second livre, les mêmes préoccupations que dans le troisième; on y reconnaît l'auteur de ce traité περὶ ἱστοριῶν auquel le lecteur est renvoyé par deux fois[2]; Théophile entend prouver que les livres sacrés des chrétiens sont antérieurs à toute la littérature profane, et qu'ils contiennent l'histoire authentique des premiers âges de l'humanité. Nous n'en sommes pas moins en présence d'un écrit où l'enseignement positif prédomine, et relègue au second plan la propagande ou la polémique. Le genre apologétique se dénature, en cherchant à s'élargir, et trahit ainsi, après un développement d'un siècle, un certain épuisement, au moment même où les Latins, où Minucius Félix et Tertullien vont l'emprunter aux Grecs et le renouveler. On pressent que le IIIe siècle va éprouver de nouveaux besoins, auxquels répondra une littérature toute nouvelle. Il n'est pas surprenant que ces besoins se manifestent d'abord à Antioche, où le christianisme était déjà très ancien; on les verra bientôt produire leur plein effet dans

1. Cette exégèse est souvent allégorique; elle est intéressante à ce point de vue.

2. II, XXVII et XXX.

la véritable capitale intellectuelle du monde oriental, à Alexandrie.

Tel qu'il est, l'ouvrage de Théophile n'a qu'une médiocre valeur, et si j'ai trouvé presque toujours, quand il s'agissait de ses devanciers, que les jugements de Geffcken avaient besoin d'une contrepartie, je ne me sens aucune tentation de défendre contre lui ce « bavard superficiel, chez qui le style et le vocabulaire rivalisent de pauvreté avec la pensée[1] ». Selon l'auteur, son ouvrage serait issu d'entretiens répétés avec son ami Autolycos; cet Autolycos serait un lettré, qui, lui-même peut-être, faisait métier d'écrire, qui s'intéressait, en tout cas, à l'histoire et à l'érudition. A juger par l'introduction du Ier livre, Théophile se présente à nous avec l'attitude d'un homme qui a été attaqué, et ne fait que se défendre : Autolycos est son ami et lui a reproché vivement de s'être fait chrétien. Théophile a répliqué; il s'est justifié, en prenant le plus souvent l'offensive, et il a mis par écrit sa défense. Malgré l'âpreté de l'attaque d'Autolycos, dit-il, l'entretien était resté cordial; nous pouvons ajouter que la réplique paraît n'avoir pas été moins vive. Autolycos cependant avait été quelque peu ébranlé dans ses propres convictions, et, s'il faut en croire l'exorde du IIe livre, quelques jours après, Théophile avait voulu profiter de ce premier avantage; ayant écrit ce second livre, il l'adressa à son ami, en même temps, j'imagine, que le premier. Le troisième représente une troisième tentative; Autolycos n'est pas encore converti; il semble même qu'il soit revenu de son premier étonnement, et qu'il fasse plus de résistance[2]; il persiste, en tout cas, à soutenir l'origine récente des *Écritures* chrétiennes. Après l'avoir réfuté, Théophile conclut en l'exhortant à étudier ces textes vénérables, où il trouvera « le symbole et le gage de la vérité ».

Il est difficile de dire, — bien plus encore que pour le *Dialogue* de Justin avec Tryphon, — ce qui peut se mêler,

1. P. 250.
2. III, 1.

dans ce récit, de fiction et de vérité. Ces introductions sont en quelque sorte plaquées en tête de chaque livre. La discussion qui suit, bien que certaines formules rappellent de temps en temps qu'elle s'adresse d'abord à un lecteur particulier, est en réalité à l'usage du public; elle n'a rien de vraiment personnel. Théophile a certaines qualités d'ordre et de clarté; il avait sans doute reçu une éducation assez soignée. Mais son savoir, de qualité fort inférieure à celui d'Athénagore, n'est pas beaucoup plus scrupuleux que celui de Justin [1], et il n'a pas le mérite de l'avoir acquis à grand'peine, comme ce dernier. La partie peut-être la plus soignée de son argumentation est celle qui dans le IIIe livre est consacrée à la chronologie. Geffcken n'a pas tort de dire que cette érudition a plus d'apparence que de fond, malgré tous les témoignages qu'elle met en avant; Tatien, d'ailleurs, avait montré déjà la voie à Théophile, et n'avait fait lui-même que s'inspirer de la méthode des Juifs Alexandrins.

Le style ne mérite pas une étude particulière; dans les morceaux animés, dans la polémique, Théophile use volontiers de cette composition hachée, de ces incises rapides, qui avaient été depuis longtemps mises à la mode par la rhétorique asiatique [2]. Dans les développements exégétiques, sa manière est banale et se recommande tout au plus par une certaine netteté. Ce qu'on peut noter, c'est qu'il nous fait faire connaissance, à l'occasion, avec une des habitudes qui étaient destinées à devenir le plus

1. Voir les exemples cités par Geffcken, p. 251. Cependant il n'est pas sûr qu'il ait inventé un poète *Thyeste* par confusion avec le *Thyeste*, tragédie d'Euripide; il ne me paraît pas démontré que le texte implique cette confusion; étant donné d'ailleurs que les *Apologistes* citent si souvent de seconde main, il ne serait pas sûr, même en ce cas, qu'il fût lui-même responsable de l'erreur.

2. Voici un exemple caractéristique, avec des *parisa* et des *homœotelleuta* : « Μακρὰν δὲ ἀπεὶη χριστιανοῖς ἐνθυμηθῆναί τι τοιοῦτο πρᾶξαι, παρ'οἷς σωφροσύνη πάρεστιν, ἐγκράτεια ἀσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἁγνεία φυλάσσεται, ἀδικία ἐκπορθεῖται, ἁμαρτία ἐκριζοῦται, δικαιοσύνη μελετᾶται, νόμος πολιτεύεται θεοσέβεια πράσσεται, θεὸς ὁμολογεῖται, ἀλήθεια βραβεύει, χάρις συντηρεῖ, εἰρήνη περισκέπει, λόγος ἅγιος ὁδηγεῖ, σοφία διδάσκει. »

usuelles chez les orateurs chrétiens, et qui nous choquent le plus aujourd'hui. Il annonce déjà ces prédicateurs qui ont réponse à tout; qui aiment le triomphe facile; qui croient pouvoir expliquer sans peine les faits les plus surprenants, parce qu'ils ont toujours la ressource de recourir à l'irrésistible argument de la toute-puissance divine, et qui, se sentant ainsi tout à fait sûrs d'eux-mêmes, n'hésitent jamais à provoquer l'objection, pour se donner le plaisir de la réfuter. Le goût avide du miracle, en venant se combiner avec cette recherche éperdue de l'extraordinaire que la sophistique avait mise à la mode, a vivifié des tendances très anciennes, qui sont sensibles déjà en quelque mesure dans les premiers écrits chrétiens, et qui se révéleront, avec leur plein effet, dans l'éloquence religieuse du IVe siècle, en particulier dans certains discours de Grégoire de Nazianze. Mais Grégoire, malgré son excessive virtuosité, malgré l'abus qu'il fait de toutes les figures de rhétorique, et surtout de l'exclamation, est un véritable écrivain, parfois un poète, au style vibrant et coloré, qui a chanté de beaux hymnes à l'omnipotence de Dieu. Théophile paraît un peu sot quand il remarque que Dieu n'est pas un architecte comme les autres, puisqu'il a commencé l'œuvre de la création par le ciel, c'est-à-dire la maison par le toit[1], ou que, s'il a fait les deux grands luminaires seulement après les plantes, c'était pour donner par avance une leçon aux philosophes qui ont prétendu le dépouiller de ses attributs et en gratifier le soleil et la lune. En somme Théophile se contente le plus souvent d'un style improvisé et impersonnel. Quand il veut faire preuve d'habileté, ses tentatives trahissent un singulier mauvais goût.

La polémique se borne pour lui à reproduire, — avec des variantes de détail, — les anecdotes scandaleuses, les énumérations de cultes et de rites odieux ou ridicules que nous avons trouvées partout. Nous devons donc nous

1. II, 13.

borner, plus rigoureusement que jamais, à examiner ce qu'il pense de la philosophie, et à rechercher ce qu'il nous apprend sur l'état de la dogmatique chrétienne, à Antioche, en son temps.

Il faut le classer parmi les adversaires les plus résolus de la philosophie : et le dédain qu'il professe pour elle est moins excusable que la haine passionnée de Tatien. Celle-ci s'explique par une attitude intellectuelle très réfléchie, et provient d'un sentiment très profond. Tatien avait aperçu jusqu'où pouvait aller le conflit entre la révélation et la raison ; il croyait que l'impuissance de l'une justifiait seule la nécessité de l'autre ; il a suivi cette idée, avec une logique farouche, jusqu'à ses conséquences extrêmes, sans se laisser émouvoir par aucun attendrissement, sans regretter sa dureté. Il était peu disposé à s'émouvoir, parce que, bien qu'il eût reçu la culture païenne, et qu'il en profitât largement à l'occasion, il se sentait étranger au monde gréco-romain ; il reniait l'hellénisme, il l'humiliait devant les Barbares. Théophile n'a jamais regardé si loin ni de si haut ; il semble vraiment qu'il ait condamné la philosophie sans y avoir jamais rien compris. Pour expliquer sa conversion, il répète sans accent la raison que nous avons vue alléguer déjà par Justin et par Tatien : il est devenu chrétien en lisant les *Écritures*, en constatant la réalisation des prophéties. Nous n'avons pas le droit de contester son affirmation, mais nous pouvons en noter la forme banale. Évidemment attiré par l'histoire plutôt que par la métaphysique, il fait porter tout son effort sur la démonstration de l'ancienneté de Moïse. Il accepte, sans la soumettre à aucun examen, et sans le moindre souci d'indiquer comment on pourrait l'appuyer, l'opinion traditionnelle sur les emprunts des philosophes à la Bible. Il raisonne de plus si étrangement que, d'un côté, il va répétant, avec ses devanciers, que les philosophes ont gâté d'ordinaire ce qu'ils ont emprunté, et que, de l'autre, après avoir cité comme un exemple de ces larcins ce qu'il leur est arrivé de dire au sujet des sanctions d'outre-

tombe, il s'écrie que d'ailleurs peu importe s'ils ont été antérieurs ou postérieurs aux prophètes[1]. Le seul fait intéressant est pour lui qu'ils sont d'accord avec les prophètes[2]. « Ceux qui ont mis en circulation les croyances polythéistes, — les poètes, — en sont venus à reconnaître la *monarchie* ; ceux qui niaient la providence en sont venus à parler de la providence ; ceux qui disaient qu'il n'y a pas de jugement ont avoué qu'il y en aura un, et, tout en niant que le sentiment persiste après la mort, ils ont admis le contraire. » Il ne s'agit donc plus ici d'emprunts, de larcins conscients et dissimulés ; il s'agit, — c'est au moins la seule explication naturelle, — de cette sorte de confession instinctive, involontaire, de la vérité, que Tertullien attribue à l'*âme naturellement chrétienne*[3]. Accorde qui voudra ces contradictions, que l'auteur laisse échapper le plus simplement du monde, dans deux chapitres consécutifs, et pour ainsi dire côte à côte.

A part ces concordances exceptionnelles, au sujet desquelles Théophile nous donne ainsi le choix entre deux explications inconciliables, la philosophie et la science grecques ne sont pour lui que vanité et ne l'intéressent même pas. La connaissance de la nature est ou bien inaccessible à l'homme, ou bien contenue dans la Bible. Le soleil est un « tout petit astre[4] ». Ceux qui prétendent que le monde est sphérique ou cubique ne méritent que

1. I, 14 ; II, 38.
2. II, 37.
3. Cette idée est exprimée assez clairement à la fin du chap. VIII du livre II. Les poètes sont inspirés par les démons. Hésiode et Homère par exemple, ont été inspirés par les Muses, c'est-à-dire par un esprit d'erreur, un esprit impur. Les exorcismes opérés par les chrétiens prouvent l'existence de ces démons, qui parfois avouent eux-mêmes, contraints qu'ils y sont par la puissance du nom divin, leur nature et leurs maléfices. Mais il arrive que « certains poètes, revenant à la raison, parlent d'accord avec les prophètes, et ont rendu ainsi témoignage envers eux-mêmes et envers tous les hommes de l'unité divine, du jugement, etc. ».
4. II, 32.

raillerie. Il va de soi que, s'ils radotent ainsi quand ils veulent légiférer en matière de physique, ils sont encore plus ridicules quand ils osent parler théologie. Théophile n'épargne personne, et, par exemple, quoiqu'il ait tiré lui-même profit de certaines idées stoïciennes, il n'a pas le moindre égard pour le Portique. Il met sur le même rang Épicure et Chrysippe[1], qui eussent été bien supris de se voir ainsi accouplés. Sans doute il lui serait permis, alors que tant d'autres Apologistes interprètent avec une complaisance visible le panthéisme des disciples de Zénon, pour le tourner à un théisme d'apparence toute chrétienne, de réagir contre ces confusions semi-volontaires, et de marquer fortement la différence des principes qui subsiste sous la trompeuse harmonie des conséquences. Mais dire tout crûment qu'il en est « parmi les Stoïciens, qui nient absolument Dieu ou affirment qu'il ne s'occupe que de lui-même[2], » c'est une preuve de grande partialité à moins que ce n'en soit une d'ignorance. Platon est traité avec un peu plus d'indulgence : Théophile, en parlant de lui, est retenu par une tradition déjà trop fortement établie pour qu'il puisse la négliger ou la contredire. Mais s'il concède d'abord que les Platoniciens reconnaissent un Dieu éternel, père et créateur de toutes choses, il note immédiatement que, dans leur doctrine, le mot *créateur* est impropre, puisque la matière est incréée. On est édifié sur ses sentiments, quand on voit au livre III[3] en quels termes il parle de Socrate; il n'a pas plus d'égards pour lui que pour Diogène ou Épicure, et il ne le nomme que pour lui reprocher sa coutume « de jurer par le chien, l'oie ou le platane; » il n'est même pas touché par sa mort : « Pourquoi est-il mort volontairement? Quelle récompense espérait-il recevoir, après cette mort? » On ne s'étonne pas dès lors, quand il revient à Platon, ménagé un peu plus jusque-là, et qu'il conclut : « De quoi servit à

1. II, 3.
2. *Ibid.*
3. III, 2.

Platon sa doctrine? de quoi servirent leurs systèmes aux autres philosophes? Car il est inutile que je les énumère tous, tant ils sont nombreux. J'en ai assez dit pour montrer leur vanité et leur athéisme. »

Ce jugement paraîtra encore plus injuste, si l'on se rappelle comment Théophile explique l'aveuglement des Gentils. Dès le début de son ouvrage, il donne son sentiment avec sa netteté coutumière. Il vient de nous dire comment Autolycos lui a reproché d'être devenu chrétien, et l'a mis au défi de lui montrer quel est son Dieu. Il lui réplique du tac au tac : « Montre-moi quel homme tu es, et je te montrerai quel est mon Dieu. Montre-moi si les yeux de ton âme voient clair, et si les oreilles de ton cœur savent entendre. En effet, comme ceux qui voient avec les yeux du corps connaissent les choses de ce monde, les faits de la vie journalière, et savent distinguer la lumière des ténèbres, le blanc du noir, la laideur de la beauté, la régularité et l'ordre de l'irrégularité et du désordre, ce qui dépasse la mesure de ce qui est incomplet ; et comme il en est de même de ce qui tombe sous le sens de l'ouïe, de la distinction entre les sons graves ou aigus, agréables ou désagréables, ainsi se comportent les oreilles et les yeux de l'âme, en ce qui concerne la connaissance de Dieu. Dieu est aperçu par ceux qui sont capables de le voir, quand ils ont les yeux de l'âme ouverts. Tous les hommes, en effet, ont des yeux, mais il en est qui les ont troubles et aveugles, insensibles à la lumière du soleil ; mais, parce qu'il y a des aveugles, il n'en résulte pas que la lumière du soleil ne brille bas. Que les aveugles n'accusent qu'eux-mêmes, et qu'ils ouvrent les yeux. Pareillement, ô homme, tu as les yeux de l'âme troublés par tes fautes et tes actions mauvaises. Il faut avoir l'âme pure comme un miroir bien poli. S'il y a de la rouille sur le miroir, il ne reproduit pas l'image de l'homme ; de même, quand le péché est dans l'homme, le pécheur n'est pas capable de voir Dieu. » Ainsi, immoralité et ignorance vont de pair. Pour général qu'il soit, Autolycos a bien été forcé

de prendre sa part du sermon, et l'on comprend qu'il ne l'ait pas écouté sans impatience; Théophile s'en plaint au début du livre suivant.

On ne peut s'attendre à ce qu'un tel homme fasse à la raison sa part, et cherche à concilier la foi avec elle. C'est à la foi qu'il fait appel, et nul parmi les Apologistes n'a exprimé aussi énergiquement la nécessité de croire : « Tu ne crois pas que les morts doivent ressusciter? Quand la chose se réalisera, tu seras bien forcé de la croire, de bon ou de mauvais gré. Alors ta foi te sera comptée comme incrédulité, si tu ne crois pas dès maintenant. Mais pourquoi restes-tu incrédule? Ne sais-tu pas que la foi est le principe de toutes choses? Un laboureur peut-il moissonner, s'il n'a pas commencé par confier la semence à la terre? Peut-on traverser la mer, sans se confier d'abord au navire et au pilote? Si l'on devient malade, peut-on guérir sans se confier d'abord au médecin? Quel art, quelle science peut-on apprendre si l'on ne s'en remet et si l'on ne se confie à un maître? Toi cependant, tu refuses de te fier à Dieu, qui t'a donné tant de gages! D'abord, il t'a créé, en te faisant passer du néant à l'être, (car si ton père et ta mère n'étaient pas nés, tu n'aurais jamais existé); il t'a formé d'une goutte minime de semence liquide, qui elle-même n'était pas auparavant; il t'a ainsi mis au monde. Après cela, tu crois que les statues faites par la main des hommes sont des Dieux qui opèrent des miracles, et tu ne veux pas croire que Dieu qui t'a créé pourra te faire revivre[1]? » Cela est dit à propos de la résurrection, mais exprime le fond même de la pensée de Théophile; et si l'on rencontre des développements tout à fait analogues chez des chrétiens d'esprit aussi philosophique que Clément ou Origène, ces développements ont chez eux une contrepartie qui fait absolument défaut chez lui.

Chose assez curieuse! Théophile, qui est encore moins disposé que Tatien à accorder aux païens le bénéfice

1. Livre I, chap. II.

d'avoir trouvé, par le seul exercice de leur raison, quelques vérités partielles[1], reconnaît au contraire sans hésiter que le privilège de la prophétie n'a pas été réservé aux Juifs. « Les Grecs et les autres nations » ont eu leur prophétesse dans la Sibylle. Déjà Justin avait parlé de la Sibylle et d'Hystaspe; il avait invoqué leur témoignage à l'appui de la foi chrétienne, mais sans s'expliquer en aucune façon sur la nature de l'inspiration qu'ils avaient reçue. Tatien avait simplement nommé la Sibylle, et Athénagore a cité six vers[2] du troisième livre de notre recueil actuel, en rappelant que Platon a fait mention de la prophétesse, mais sans insister autrement sur la créance qu'elle mérite. Théophile apporte le premier de longues citations des poèmes sibyllins, et voici par quelle suite d'idées il les amène. Il vient de conter comment s'est établi le règne de l'idolâtrie, et il continue ainsi[3] : « Dieu cependant, père et créateur du monde, n'a pas abandonné l'humanité; il lui donna la Loi, et il lui envoya les Saints prophètes[4] pour instruire le genre humain, afin que chacun de nous revînt à la raison, et reconnût que Dieu est unique; ils enseignèrent aussi à s'abstenir de l'infâme idolâtrie, de l'adultère, du meurtre, de la prostitution, du vol, de l'avarice, du parjure, de la colère, de toute intempérance et impureté, et que nous ne devons faire à personne ce que nous ne voulons pas nous exposer à souffrir; c'est ainsi que le juste évitera les châtiments éternels, et sera jugé digne par Dieu de la vie éternelle ». Ainsi, sans distinction aucune entre le judaïsme et le reste de l'humanité, se trouve résolue, par une audacieuse simplification, la grave question, si troublante pour Justin, de la justice divine dans ses

1. Du chap. VI du l. I, où il est dit que *Dieu est connu d'après ses œuvres*, on pourrait conclure à la révélation naturelle; mais Théophile ne tire nulle part expressément cette conclusion.

2. Προσφωνεῖα, 29.

3. II, 34.

4. Le texte de ce membre de phrase est difficile à établir, mais le sens est clair.

rapports avec les Gentils avant la venue du Christ. Avec la même aisance, deux chapitres plus bas[1], Théophile introduit le long poème sibyllin qu'il va citer par cette formule : « La Sibylle, prophétesse qui a paru parmi les Grecs et les autres nations. »

Quel intérêt offre donc l'œuvre de cet apologiste superficiel, de cet écrivain qui improvise avec une facilité banale? Je l'ai indiqué déjà : c'est que, venu le dernier, il nous présente parfois la doctrine de l'Eglise sous une forme plus précise et plus claire que ses prédécesseurs. Dénué d'originalité et de tout savoir profond, il n'est guère probable qu'il y ait ajouté beaucoup de son cru. Mais il n'en apporte pas moins un complément ou un éclaircissement à certaines parties de l'exposé de Justin, de Tatien, ou même d'Athénagore; il nous aide à les comprendre.

Ainsi, tout d'abord, nulle obscurité chez lui sur la création de la matière. A plusieurs reprises[2], il répète qu'elle a été tirée du néant, ἐξ οὐκ ὄντων, et nous avons vu déjà qu'il reproche formellement à Platon d'avoir professé l'opinion contraire. J'estime, pour ma part, quoi qu'on en ait dit, que Justin déjà, et à plus forte raison ses successeurs, n'ont nullement borné l'œuvre créatrice à l'organisation du chaos, et qu'ils ont admis la création *ex nihilo*; mais il est incontestable que quelques expressions de Justin prêtent au malentendu. Aucune incertitude n'est possible avec Théophile.

Dans l'exposé qu'il fait de la doctrine relative à l'essence divine et aux personnes de la Trinité, il faut distinguer deux parties d'intérêt inégal. Ce qu'il dit pour établir le monothéisme n'est guère qu'une litanie fatigante, sur ce ton extatique dont j'ai donné déjà des exemples. Il suffira de citer la phrase la plus caractéristique de ce long morceau, qui se résume en une seule idée : l'impossibilité de

1. II, 36. — Il s'est déjà exprimé ainsi au chap. IX du même livre, mais plus brièvement; j'ai préféré citer le passage le plus significatif.
2. I, 4; II, 3.

définir Dieu[1]. « Si je l'appelle lumière, c'est son œuvre que je désigne; si je l'appelle Verbe, c'est son principe[2]; si je l'appelle intelligence, c'est sa raison; si je l'appelle esprit, c'est son souffle; si je l'appelle sagesse, c'est son rejeton; si je l'appelle force, c'est sa souveraineté; si je l'appelle puissance, c'est son opération; si je l'appelle providence, c'est sa bonté; si je l'appelle royauté, c'est sa gloire; si je l'appelle seigneur, je l'appelle juge; si je l'appelle juge, je l'appelle juste; si je l'appelle père, je l'appelle *le tout*; si je l'appelle feu, c'est sa colère que je désigne. » Théophile aurait pu être embarrassé si on lui avait demandé d'expliquer ce que signifiait au juste tout ce bavardage. Il n'importe d'en retenir qu'un trait : Théophile, pour tant qu'il proclame Dieu immatériel[3] et inaccessible aux sens, reste fidèle à la conception juive qui lui prête certaines des passions humaines. « Tu me diras : Quoi! Dieu se met en colère! Oui, certes: il se met en colère contre les méchants. » Les étymologies qui suivent, et qui sont de celles qui avaient cours depuis longtemps chez les Grecs[4], ne sont qu'un moyen facile de se parer d'une érudition banale. Il n'est pas inutile, cependant, de les noter, et il est déjà plus intéressant de signaler que les arguments par lesquels Théophile établit l'existence de Dieu sont tout simplement la reproduction de ceux que les stoïciens avaient coutume d'employer : le spectacle du monde, le gouvernement de la Providence, etc. Les comparaisons mêmes par lesquelles il les appuie dérivent de la même source, par exemple celle du vaisseau, celle du pilote, celle du roi et des lois qui émanent de

1. I, 3.

2. L'expression est maladroite, et le sens en a été discuté. Elle ne peut signifier, à mon avis, qu'une chose : c'est que le *Verbe* est ce par quoi Dieu est principe (de toutes les choses créées); car il est clair que le Verbe n'est pas le *principe* de *Dieu*.

3. Il le proclame en théorie, mais l'expression reste chez lui toute pleine d'antropomorphisme.

4. Θεὸς dérivé de τίθημι, ou de θέειν, en sorte que le mot indique à la fois la stabilité et le mouvement.

lui[1]. On peut s'étonner que l'adversaire fougueux de la philosophie, qui ne lui fait aucune concession de principe, l'utilise ensuite si délibérément. Mais ces raisonnements avaient été depuis si longtemps déjà adaptés par les chrétiens à leurs besoins, qu'il n'est pas sûr que Théophile les tienne directement du stoïcisme; en tout cas, ils ne révèlent aucune influence bien profonde de l'hellénisme.

La doctrine de Théophile sur la trinité est plus importante. D'abord, en parlant de lui, nous pouvons employer le mot : *trinité*, sans risquer de nous faire accuser d'inexactitude. Car il est, le premier, à notre connaissance, qui s'en soit servi. « Les trois jours qui ont précédé la création des luminaires sont le type de la Trinité (τριάδος), c'est-à-dire de Dieu, de son Verbe et de sa Sagesse[2]. » Il y a donc trois personnes divines, qui forment une *triade*. Comme les incertitudes portent toujours sur la troisième, l'accord étant fait depuis longtemps sur le nom des deux premières, sinon sur leur relation, cette troisième personne reçoit chez Théophile, au lieu de son nom habituel, celui de Sagesse; appellation qui se retrouve chez Irénée. Du reste Théophile, — comme tous ses prédécesseurs, sauf Athénagore, — croit superflu d'apporter aucune explication sur la procession de cette troisième personne; il dit seulement qu'elle est produite en même temps que la seconde. Ce qu'il dit de la nature de la seconde est au contraire particulièrement intéressant. Il s'est le premier approprié les deux termes techniques imaginés par les stoïciens : Verbe *intérieur*, et Verbe *proféré*. Les deux textes essentiels sont les suivants : « Dieu a tout tiré du néant. Rien ne lui est contemporain; il était à lui-même

1. Celle de la *grenade* assimile l'*esprit* de Dieu, qui enveloppe le monde à l'écorce de la grenade qui enferme les pépins; cet *esprit* ne diffère guère sans doute du πνεῦμα stoïcien; les stoïciens disent du πνεῦμα : συνέχει plutôt que περιέχει; mais ils emploient aussi περιέχει (Origène, *Contre Celse*, VI, 71).

2. II, 16.

son lieu; il n'avait besoin de rien: il était antérieur à tous les siècles; il voulut créer l'homme pour être connu de lui. Alors il lui prépara le monde. Ayant donc son Verbe intérieur au fond de ses entrailles, il l'engendra avec sa Sagesse, le proférant avant toutes choses. Il s'en servit comme d'un aide, pour accomplir son œuvre: c'est par lui qu'il a tout fait[1]. » — Commentant ensuite le récit de la chute, il rappelle que, selon le récit biblique, Adam entendit une voix : « Qu'est-ce que cette voix, sinon la parole (λόγος) de Dieu, qui est aussi son fils? Non pas un fils comme ceux que vos poètes donnent à leurs dieux, et qui naissent de rapports sexuels, mais suivant que la vérité nous décrit le Verbe, toujours existant au sein de Dieu. Avant que rien fût, il l'avait pour conseiller, car il est son intelligence, et son sentiment (νοῦν καὶ φρόνησιν). Lorsque Dieu voulut faire ce dont il avait le dessein, il engendra le Verbe en le proférant (τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν), ce fut le premier-né de toute création. Par là, Dieu ne se priva pas de son Verbe, mais il l'engendra et conversait avec lui. C'est ce qu'enseignent les auteurs inspirés, Jean par exemple : *Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu.* Il montre ainsi d'abord que Dieu était seul, et son Verbe avec lui; il ajoute : *Et le Verbe était Dieu; tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait.* — Le Verbe donc étant Dieu, et né de Dieu, le Père de toutes choses l'envoie, quand il veut, en un lieu déterminé; alors il (le Verbe) se présente, on l'entend, on le voit; il se trouve en un tel lieu[2]. »

Ainsi les idées principales restent toujours ici les mêmes que chez les Apologistes antérieurs. Le Père est invisible et ne se communique pas aux hommes; bien qu'il soit lui-même la source première de toutes choses, il se révèle et il agit par l'intermédiaire de son fils, c'est-à-dire de

1. II, 10. Traduction de Mgr Duchesne (*Origines chrétiennes*, 1re partie, p. 214).
2. II, 22. Même traduction.

son Verbe. Le principe de toute cette théologie est toujours le début de l'Évangile de Jean, où est affirmée la divinité du Verbe, où il est placé auprès de Dieu, et présenté comme l'ouvrier de la création. Telles sont les données fondamentales qu'il s'agit de développer et d'éclaircir : Théophile distingue formellement entre les deux états du Verbe, qui d'abord est intérieur, n'étant encore qu'une faculté, la raison divine dont le Père n'a jamais pu se passer; qui est ensuite proféré, et devient une personne, opère la création et représente le Père dans ses relations avec les hommes. Pour désigner ces deux états successifs, dont le moment de la création marque la frontière, Théophile emploie expressément les termes stoïciens de λόγος ἐνδιάθετος et de λόγος προφορικός. Remarquons toutefois qu'il ne les propose pas comme une nouveauté, que rien même n'indique, dans son exposé, qu'il ait conscience de les employer le premier et qu'il préfère éviter de souligner une hardiesse; on pourrait concevoir en effet, s'ils avaient réellement pour lui la valeur d'une rectification, ou d'une précision apportée aux doctrines antérieures, qu'il déguisât, qu'il atténuât le plus possible cette initiative, le sentiment général des fidèles n'ayant jamais été favorable à l'introduction de termes insolites. Je considère donc comme possible, probable même, que ces deux termes techniques avaient été employés avant lui, dans les écoles chrétiennes, à Antioche tout au moins. Remarquons aussi que Théophile ne fait aucune allusion à leur origine stoïcienne. Est-ce parce que cet adversaire de la philosophie ne veut pas convenir qu'il lui doive la moindre chose? C'est possible; mais je crois aussi qu'il aurait été fort surpris, si on lui avait reproché de faire ainsi à l'hellénisme un emprunt semblable à ceux que l'hellénisme, d'après lui, a faits au judaïsme; il aurait sans doute répondu qu'il ne leur empruntait qu'une expression. Gardons-nous en effet d'exagérer l'importance de cette terminologie; elle n'avait d'autre avantage que de permettre une analyse définie de ce que tout le monde d'ailleurs,

depuis aussi longtemps qu'on parlait grec, savait être contenu dans le mot λόγος. Il nous est impossible de rendre en français ce mot aux nuances multiples, et les chrétiens, dès qu'ils s'en sont emparés, savaient bien qu'il désignait à la fois la pensée et la parole; il répondait en réalité à une conception primitive où l'une et l'autre n'étaient pas nettement distinguées, où l'on avait peine à concevoir la première sans la seconde. Dès l'origine donc, tout chrétien qui l'a employé a nécessairement entrevu, avec plus ou moins de netteté, les deux états successifs du Verbe que Théophile a été le premier à qualifier chacun d'un terme différent. Je n'ai pas hésité à dire que Justin, quoiqu'il n'ait rien dit sur la nature du Verbe avant le moment de la création, a dû pressentir au moins cette distinction. Que Tatien la fît déjà, on n'en peut guère douter; quand il parle du Verbe « qui ne se perdit pas dans le vide[1] », il est sur la voie de l'expression : *Verbe proféré*, et il marque avec clarté ce qui donne son originalité à l'idée chrétienne : la parole proprement dite, la parole humaine, une fois proférée, une fois qu'elle a ébranlé l'air, s'évanouit, se perd dans le vide; il n'en reste plus trace; la parole divine, constitue la *seconde personne*. L'emploi des deux termes complémentaires, *Verbe intérieur* et *Verbe proféré* n'ajoute donc rien, en réalité, à ce que nous apprenaient déjà les premiers Apologistes. Il me semble difficile de croire que Tatien, qui connaissait assez bien le stoïcisme, les ait ignorés; il se peut qu'il ait répugné à s'en servir, précisément parce qu'il se rendait si exactement compte qu'il fallait les détourner un peu de leur valeur exacte, pour leur faire rendre toute plénitude de la pensée chrétienne. Justin, qui était entré moins avant dans la connaissance des doctrines du Portique, les a peut-être ignorés. Théophile les a trouvés commodes; il les a adoptés, mais nous ne sommes pas sûrs qu'il les ait risqués le premier, et nous pouvons l'être, que, s'il l'a

1. Chap. v. Cf. sur le sens de ce passage mes *Recherches*, p. 56.

fait, il n'a cru rien faire d'extraordinaire. Il a cependant réussi à donner enfin la formule précise d'une théorie aussi ancienne, au fond, que l'apologétique chrétienne elle-même, et qui est déjà tout au moins en germe dans le prologue johannique; l'on s'étonne presque de ne pas avoir rencontré cette formule avant lui, tant il semble qu'elle devait se présenter naturellement aux esprits, malgré les inconvénients qu'elle pouvait avoir.

La démonologie ne tient qu'une place assez restreinte dans les trois livres *à Autolycos;* la raison en est que Théophile l'avait exposée plus complètement dans un autre ouvrage. Aussi se borne-t-il cette fois à quelques mots indispensables sur le rôle du serpent, dans le drame de la chute[1]. Il y a, au contraire, quelque intérêt à résumer ses vues sur la destinée de l'homme. Il paraît[2] moins porté qu'Athénagore, Tatien, ou Justin même, à s'expliquer sur la nature de l'âme. Il est plus proche des deux derniers que du premier quand il parle de son immortalité. Après avoir cité le texte sacré: *Et Dieu souffla sur sa face le souffle de vie, et l'homme devint une âme vivante*, il ajoute : « De là vient que l'âme est qualifiée par la plupart d'immortelle[3] ». Il précise son opinion, après avoir raconté la chute : « On me dira : l'homme est né mortel par nature? Nullement. Alors, était-il immortel? Je ne le dis pas davantage. On me dit maintenant; il n'était donc ni l'un ni l'autre. Ce n'est pas encore mon avis. L'homme, en naissant, n'est naturellement ni immortel ni mortel; mais, comme je l'ai dit, il est capable de devenir l'un ou l'autre; la balance penche dans le sens de l'immortalité, s'il observe la volonté de Dieu; il devient alors immortel, il devient un Dieu; si, au contraire, il se tourne vers les œuvres de mort, en désobéissant à Dieu, il sera lui-même cause de sa mort. Car Dieu a fait l'homme libre et responsable. Ce que donc il s'était attiré par sa

1. II, 28.
2. Il ne faut pas oublier que nous n'avons qu'*un seul* de ses écrits.
3. II, 19.

négligence et sa désobéissance[1]. Dieu lui en fait grâce maintenant, par un effet de sa bonté et par compassion pour ceux d'entre les hommes qui lui obéissent. En effet, comme l'homme qui a désobéi s'est exposé à la mort, ainsi, en obéissant à la volonté de Dieu, quiconque le veut peut acquérir la vie éternelle. Car Dieu nous a donné la Loi et ses saints commandements; quiconque les accomplit peut se sauver, et, en obtenant l'immortalité, recevoir en héritage l'incorruptibilité[2]. »

Ainsi donc, aussi catégoriquement que Justin, Théophile fait dépendre toute la destinée humaine de l'usage de notre libre arbitre. Tout se ramène à la loi morale, expression de la volonté divine; tout s'explique par notre obéissance ou notre désobéissance. Dans le cas typique, celui du premier homme, le problème est réduit à ses éléments les plus simples[3]. L'arbre de la science et son fruit n'étaient pas mauvais en eux-mêmes; Adam a été coupable, non pas proprement en mangeant le fruit, mais en le mangeant quoique Dieu le lui eût interdit. Le fond de cette exégèse, c'est donc que l'intention fait toute la valeur de nos actes. Il est impossible de faire plus manifestement de la morale le centre de toutes choses. Assurément il faut noter que le plan de l'ouvrage de Théophile ne lui fournit pas l'occasion d'exposer ses idées sur la Rédemption, sur le rôle du Christ-Sauveur; il se peut que, dans un autre de ses écrits il eût insisté sur l'efficacité de la mort de Jésus, sur la nécessité de la grâce pour le salut. On n'est pas autorisé à conclure de son silence sur tous ces points, dans le seul qui nous soit parvenu, à une totale indifférence de sa part. Mais il est légitime de noter que, dans l'unique texte que nous possédions, il professe, sans restriction aucune, cette conception spéciale du christianisme, que l'on désigne souvent sous le nom barbare de *moralisme*. Or Théophile est avec Tatien celui de tous les Apologistes qui professe aussi

1. C'est-à-dire la mort.
2. II, 28.
3. II, 25.

le plus d'hostilité contre la philosophie. On est donc assez mal venu à dire que cette conception, si familière aux Apologistes, s'explique par l'influence prépondérante de l'hellénisme. Il faut reconnaître qu'elle n'est que le résultat d'une tendance très ancienne et très forte du christianisme lui-même. L'influence de l'hellénisme, dans les textes que je viens de citer, se révèle plutôt par les expressions qui servent à Théophile pour définir l'immortalité, en l'assimilant à une *déification*[1].

Ce Tatien sans talent qu'est Théophile ne mérite en somme par lui-même que peu d'intérêt. L'étude de son œuvre est cependant utile à celui qui veut suivre et comprendre l'évolution de la littérature apologétique; elle confirme et précise sur quelques points importants les conclusions auxquelles nos recherches antérieures nous avaient inclinés.

1. II, 28, ἵνα.... μισθὸν κομίσηται παρ'αὐτοῦ τὴν ἀθανασίαν, καὶ γένηται θεός.

CHAPITRE VIII

APOLOGIES APOCRYPHES OU ANONYMES

I. — Le Discours aux Grecs

D'assez bonne heure, avant le moment où Eusèbe écrivait son *Histoire ecclésiastique*, il s'est groupé, autour des écrits authentiques de Justin, un certain nombre d'autres ouvrages dont les auteurs étaient sans doute inconnus, et qui ont été mis sous son nom; d'autres confusions du même genre ont été commises après Eusèbe. Les choses sont allées si loin, que, dans le célèbre recueil des anciens Apologistes que l'archevêque Aréthas de Césarée fit composer à son usage par le copiste Baanés[1], en l'an 914, Justin n'était plus représenté que par deux ouvrages apocryphes : la *Lettre à Zena et Serenus, et l'Exhortation aux Gentils*[2]. Il est à peu près certain, qu'à part les *Apologies* et le *Dialogue*, dont l'authenticité est au-dessus de tout soupçon, tous les autres écrits qui nous sont parvenus sous son nom lui ont été attribués faussement, non pas tant cependant, — du moins la chose est probable, — par des falsifications voulues qu'à la suite d'erreurs. On en a fait la preuve formelle pour certains; on l'a rendu extrêmement vraisemblable pour quelques autres; il n'en est guère que deux

1. Aujourd'hui le *Codex Parisiones græcus*, n° 451.

2. C'est-à-dire le λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, cité communément sous le nom de *Cohortatio*.

au sujet desquels il soit assez difficile de se prononcer, pour des raisons positives : ce sont le traité *sur la Monarchie* et le fragment du traité *sur la Résurrection*. Pour les autres, il faut encore distinguer deux catégories : les uns sont manifestement postérieurs à la paix de l'Église, et n'ont jamais pu tromper la critique, dès qu'elle a été digne de ce nom; les autres, quoiqu'il soit malaisé de les dater, paraissent au contraire antérieurs à l'époque constantinienne; ils peuvent même appartenir à la fin du IIe siècle ou au commencement du IIIe. Nous n'avons pas à nous occuper des premiers; les seconds ont trop de rapports avec les *Apologies* authentiques de l'époque antonine pour qu'on puisse les négliger, même si, en le faisant, on devait s'exposer à dépasser un peu les limites du IIe siècle.

Disons d'abord quelques mots brefs du λόγος πρὸς Ἕλληνας, *Discours aux Grecs*, dont nous possédons un texte grec souvent incorrect et une adaptation syriaque[1]. Cette dernière diffère notablement, — par des additions comme par des suppressions, — du texte grec; et se donne, sous le titre de *Commentaires* (*Hypomnemata*), pour l'œuvre d'un certain Ambroise. Harnack a très bien montré[2] qu'on ne peut attribuer vraisemblablement les additions au traducteur syriaque; on est en droit de penser que le traducteur n'avait déjà plus en main la forme originale du *Discours*, mais seulement un remaniement. Quoi qu'il en soit, ce petit ouvrage, très court d'ailleurs, et d'intérêt secondaire, ne saurait aucunement être de Justin. L'esprit en est beaucoup plus proche de celui qui anime le *Discours* de Tatien, et, si l'on ne peut affirmer catégoriquement que l'auteur ait connu celui-ci et l'ait imité, on est cependant très tenté de le croire, quand on constate à quel point se ressemblent, par la brusquerie de l'attaque, les deux exordes de ces deux écrits. Plus encore que l'esprit général,

1. Harnack, *Sitzungsberichte de l'Académie de Berlin*, 1896, donne le texte grec revisé (mais incertain encore en plus d'un passage) et la traduction du syriaque.

2. *Ibid.*

la langue et le style fournissent la preuve évidente que ces quatre ou cinq pages ne peuvent avoir été composées par Justin. On ne peut dire que le mérite littéraire en soit bien grand[1] : mais elles sont vigoureuses, incisives : d'une vigueur parfois grossière[2], d'une ironie souvent brutale : elles montrent pour les figures de rhétorique alors à la mode le même goût que nous avons constaté chez Tatien : surtout, elles sont rapides, et quiconque a lu un chapitre de l'*Apologie* ou du *Dialogue avec Tryphon* reconnaîtra du premier coup que jamais Justin n'a pu écrire deux lignes qui aient cet accent et cette allure. D'autre part, l'auteur a écrit évidemment à une époque où le christianisme était encore bien loin de triompher : on ne peut le placer parmi les Apologistes les plus anciens, mais on ne peut non plus le faire descendre trop bas : il doit être au plus tard des premières années du IIIe siècle, et il n'est nullement impossible qu'il soit de la fin du second.

Son ouvrage est exclusivement limité à la polémique. Lui-même a été païen, et il se défend contre ceux qui lui reprochent sa conversion. Tout en s'adressant au grand public, pense-t-il plus particulièrement à un groupe d'amis, de parents, et sa conversion a-t-elle eu pour conséquence un de ces drames intimes que les faits de ce genre ont souvent provoqués, comme l'avait prédit la parole évangélique : *Je ne suis pas venu apporter la paix, mais la guerre?* Nous l'ignorons. En tout cas la justification qu'il apporte n'est ni longue ni compliquée. Il est l'homme d'une seule idée : il condamne sans appel toute la civilisation grecque, parce qu'elle est sans moralité : il lui suffit pour le prouver

1. La langue est médiocre : avec des recherches d'expressions rares, peut-être parfois employées mal à propos (ainsi, vers le début, [illegible]) ; des allusions brèves qui n'ont pas toujours été bien comprises (ainsi, au chap. I également, [illegible], qui a embarrassé Maran (voir sa note), et aussi Geffcken (p. [illegible], note [illegible]), c'est simplement un souvenir de l'*Iliade*, XXI, 269, [illegible], que Maran n'a pas su retrouver.

2. Par exemple, chap. III, quand l'auteur parle d'Hercule et d'Omphale.

de quelques exemples. Homère n'a chanté que des légendes scandaleuses : « qu'est-ce que tout son poème ? le commencement et la fin de l'Iliade, c'est la femme ; » la théologie d'Hésiode ne vaut pas mieux, et la mythologie tout entière fourmille d'ignomimies. Enfin la religion est le prétexte de fêtes qui ne sont elles-mêmes qu'occasions de dépenses et de débauches. Nous avons vu quelle place considérable tient dans l'ancienne littérature apologétique l'affirmation de la supériorité morale du christianisme sur le paganisme ; tantôt appuyée, chez Justin, par une peinture naïve de la vie et des mœurs chrétiennes, tantôt violemment jetée en défi par Tatien, tantôt présentée didactiquement comme la meilleure preuve que la nouvelle religion est divine, chez Athénagore. Mais chez eux tous, ce n'est là qu'un élément d'une démonstration beaucoup plus riche. Notre auteur a tout réduit à la question morale ; Harnack a dit, non sans justesse, qu'il est une sorte de *puritain* étroit, mais sincère. Les chrétiens qu'animait cette intransigeante vertu ne pouvaient qu'avoir les yeux fermés aux vertus et aux grandeurs de l'hellénisme ; ce serait leur demander l'impossible, que d'exiger d'eux qu'ils en fissent un jugement équitable. Ils s'attaquent uniquement à ses imperfections, d'ailleurs réelles ; et leur injuste sévérité est en proportion de leur zèle pour les réformer.

On ne saurait non plus attendre un enseignement positif d'un homme qui a eu pour mobile unique d'exprimer le dégoût que lui inspirent les mœurs faciles de ceux avec lesquels il vient de rompre, qui était, du reste, d'esprit médiocre, et ne sait, pour exprimer un sentiment sincère, que recourir à des banalités mille fois redites[1], alors qu'un pamphlet aussi bref ne saurait avoir d'intérêt que s'il déno-

1. Si, en effet, le sentiment paraît sincère, — et c'est ce qui m'a incliné à accepter l'essentiel du jugement d'Harnack, — Geffcken a raison de dire que le développement sur Homère (avec ce mot sur la *femme*, qui a frappé Harnack), n'a rien qui ne pût se retrouver dans une *diatribe* cynique ; l'auteur, sans doute, a été un peu moins vif dans l'expression qu'Horace, *Satires*, I, 3, 107 ; mais il s'est rattrapé à propos d'Omphale.

tait une certaine originalité de pensée ou s'il se faisait remarquer par une forme brillante. La péroraison, qui est un appel véhément aux Grecs, ne contient qu'une brève mention du Dieu suprême, désigné par la qualification de *souverain incorruptible* (c'est-à-dire éternel : βασιλέα ἄφθαρτον), et une glorification du Verbe divin, qui purifie les âmes, « qui ne fait pas des philosophes ou d'habiles rhéteurs; mais qui, par ses enseignements, rend les mortels immortels, transforme les hommes en Dieux, et nous transporte de cette terre dans les régions au delà de l'Olympe[1]. » — « Voilà », conclut-il, « ce qui m'a séduit : le caractère divin de la doctrine, et la puissance du Verbe, qui, comme un bon magicien, fait sortir de sa caverne et met en fuite le redoutable serpent, le diable; qui chasse des abîmes de notre âme les redoutables passions des sens : d'abord le désir, père de tout mal; puis les haines, les querelles, les jalousies, les disputes, les colères et tout ce qui leur ressemble. Le désir une fois chassé, l'âme devient calme et sereine. Délivrée des maux qui pesaient sur elle et l'étouffaient, elle retourne vers son créateur; car il faut qu'elle soit rétablie dans le séjour d'où elle s'était éloignée. » Ainsi d'un bout à l'autre, c'est le même rigorisme, le même besoin de purification, de régénération physique et morale. On ne peut dénier à l'auteur le sens religieux : on ne risque pas de lui faire tort en supposant que ses besoins intellectuels étaient faibles, et qu'il jugeait la *philosophie* aussi sévèrement que la poésie.

II. — La Cohortatio.

L'*Exhortation* ou *Discours parénétique* aux Grecs, que l'on a pris l'habitude de citer sous le titre latin de *Cohor-*

1. Cette manière de parler de la vie future a plus d'analogie, comme l'a noté Harnack, avec celle de Clément, qu'avec celle de Justin et de Tatien, et doit servir d'avertissement pour ceux qui croiraient le *Discours* trop ancien. Théophile est le premier apologiste chez qui nous ayons trouvé quelque chose d'approchant (cf. *supra*, p. 227).

tatio, nous est aussi parvenue sous le nom de Justin. C'est un ouvrage plus développé et plus important : il n'est certainement pas de Justin, dont il ne rappelle en rien la manière ni par la composition, ni par le style[1]. On est plus hésitant quand il s'agit d'en fixer la date ; on peut cependant encore être affirmatif sur deux points ; il ne peut être rattaché au groupe des plus anciennes apologies et représente un degré de l'apologétique plus avancé que les écrits de Justin et de Tatien ; on ne doit pas le considérer non plus comme postérieur à la paix de l'Église, ainsi qu'Harnack avait un moment penché à le croire[2]. Reste donc le troisième siècle, et plus particulièrement la période 260-300, c'est-à-dire les 40 années

1. Il est généralement imprudent de se prononcer avec cette décision sur les questions d'authenticité, quand on se fonde sur des différences de style et de vocabulaire, si ces différences sont légères, ou peuvent s'expliquer par un progrès dans la manière de l'auteur, par une décadence, par une modification volontaire de cette manière pour l'adapter à des genres littéraires distincts (les anciens ont tenu le plus grand compte de la distinction entre les genres, et ils étaient habitués, dès l'école, à la respecter). Mais quand on se trouve en présence de formes d'expression qui révèlent manifestement des esprits tout différents, on peut être très affirmatif. J'ajoute qu'en ce cas toutes les statistiques du monde ne servent absolument à rien ; c'est affaire de goût et de finesse. Il n'y a pas de plus grande erreur que d'appliquer aux questions d'authenticité la méthode statistique, qui sera le plus souvent d'autant plus trompeuse qu'on croira l'avoir plus rigoureusement appliquée. En matière de vocabulaire et de syntaxe, *aucun* fait n'est exactement l'équivalent d'un autre. — En ce qui concerne la *Cohortatio*, cf. mon étude dans les *Mélanges Weil*, p. 395, et Harnack, *Geschichte*, II, 2, p. 151 et 545. Les derniers travaux n'ont rien changé à mon sentiment ; je modifierais aujourd'hui mon argumentation sur certains points ; je ne changerais rien aux conclusions.

2. Harnack (*ib.*) maintient encore que la chose est possible ; mais il paraît porté à croire plus probable l'autre hypothèse. Je pense avoir montré que la seule phrase qui impliquerait une origine post-constantinienne, si le sens était celui que Dræseke lui attribue, a été mal comprise par ce critique. Même s'il ne fallait pas, dans cette phrase, construire νῦν comme je l'ai construit, ce serait toujours donner à λυσιτελοῦν un sens tout à fait invraisemblable que d'y voir une allusion aux avantages *matériels* d'une conversion, après le triomphe du christianisme. Jamais un chrétien, même du IVe siècle, n'aurait fait si platement appel à des sentiments aussi bas.

environ, pendant lesquelles l'Église a joui d'une paix parfaite; car aucune allusion n'est faite aux persécutions.

L'auteur, qui est un lettré et veut le paraître, commence par une imitation trop appuyée du plus célèbre exorde qui fût dans toute la littérature grecque : celui du discours *sur la Couronne*[1]. Cette prétention à connaître les grands modèles, ce ton oratoire suffisent à mettre un lecteur attentif en défiance contre l'attribution de l'ouvrage à Justin. La méfiance se transforme en une protestation raisonnée quand on constate que le même contraste se poursuit jusqu'au bout de l'œuvre : la composition est nette et serrée; le style cherche à être vigoureux, animé, élevé; on se sent en présence d'un docteur ou d'un rhéteur, qui parle avec autorité et soigne sa phrase; la naïveté, le ton apostolique de Justin sont bien loin; les formules caractéristiques que celui-ci aime à employer, qu'il répète même à satiété, sont également absentes. L'auteur prend à l'égard des païens une attitude pleine de morgue qui semble s'expliquer non seulement par la conscience intime d'une supériorité morale, mais par le sentiment d'une force réelle à laquelle rien ne résistera bientôt plus. On a l'impression qu'il lutte contre un adversaire fatigué, qui ne résiste plus que par une sorte de point d'honneur, et qu'il compte sur un prochain triomphe de sa cause.

L'analyse des matériaux qu'il a employés conduit aux mêmes conclusions, sinon avec certitude, du moins avec une très grande vraisemblance. Il a fait largement usage des *Placita* du pseudo-Plutarque, ce qui ne nous obligerait pas à le placer au IIIe siècle, mais n'incline pas à le faire croire très ancien. Il ne se borne pas à mentionner la Sibylle, comme Justin ou Tatien; il se sert abondamment de son témoignage; il s'explique longuement sur son histoire; et il se montre ainsi bien plus voisin de Lactance

1. Justin, qu'on se le rappelle, s'inspire à chaque instant des idées contenues dans l'*Apologie* de Platon; nulle part il n'imite le *style* de Platon.

que des premiers apologistes[1] ; c'est tout au plus d'un contemporain de Théophile qu'on s'attendrait à voir prendre cette attitude. L'explication qu'il donne au chapitre XXXIV des origines de l'idolâtrie est-elle une réplique à Celse, comme Geffcken l'a conjecturé[2]? Cela n'est pas démontré, mais cela est possible, et le morceau prend plus d'intérêt en cette hypothèse. Il est encore plus malaisé de prouver strictement que l'auteur connaissait Porphyre : on est cependant frappé de le voir citer précisément un des oracles que celui-ci avait recueillis[3]. De toute façon, c'est un fait nouveau que l'importance attribuée par lui aux oracles[4]. Mais surtout le chapitre XII présente une relation manifeste avec un fragment de Jules Africain, conservé par Eusèbe[5], et quelque partagée qu'ait été la critique sur la nature de cette relation, on peut considérer comme démontré que c'est la *Cohortatio* qui est venue en second. Enfin, Hermès Trismégiste est déjà cité, il est vrai, par Athénagore : mais la *Cohortatio* ne se borne pas à faire une allusion à la littérature hermétique; il y est fait un certain usage de cette littérature, tout au moins dans la conclusion.

Le plan est très nettement indiqué dès l'exorde : il s'agit de « comparer les maîtres de la religion païenne et ceux de la religion chrétienne », ainsi que « les époques où ils ont vécu. ». L'auteur espère convertir ainsi ceux qui persistent dans une tradition désormais périmée, et en même temps justifier sa propre croyance et celle de ses coreligionnaires. Ce plan est assez exactement suivi, si l'on s'en tient aux grandes lignes, mais non sans quelques répétitions ou interruptions, d'ailleurs

1. Comme l'a dit justement Harnack.

2. P. 272, note 1. Le texte visé de Celse serait : Origène, *Contre Celse*, VII, 62.

3. On ne peut cependant nier, malgré Geffcken, p. 268, note 2, que l'oracle n'ait pu être, n'ait même été probablement en circulation assez avant Porphyre.

4. Cf. Harnack, *l. c.*

5. *Préparation évangélique*, X, 10.

très éloignées du désordre où se complait Justin. Nous avons ici un écrivain superficiel, mais clair toujours. Il n'a pas de grandes exigences logiques; il se contente d'un ordre un peu extérieur, et comme sa pensée n'a pas assez de vigueur pour que l'argumentation soit très serrée, on ne saurait être surpris que son allure assez régulière admette quelques libertés excusables. Ce qui est plus grave, c'est que son point de vue varie parfois assez sensiblement, selon l'objet immédiat de la discussion.

Quels sont ces maîtres des Hellènes qu'il oppose aux maîtres des chrétiens? Ce sont d'abord, comme toujours, les poètes; et il suffit, pour les écarter, d'examiner ce que dit le plus grand d'entre eux, Homère, sur les Dieux, qu'il conçoit à l'image de l'homme, qui éprouvent les mêmes passions que lui et sont exposés aux mêmes blessures. Un mot sur Hésiode est à peine nécessaire, quand Homère est ainsi condamné. Du reste, cette première discussion n'est qu'une escarmouche; il semble que l'auteur n'ait pas cru pouvoir omettre un thème traditionnel, mais qu'il le regarde comme épuisé; il sait évidemment que les païens passent facilement condamnation sur les critiques dirigées contre la mythologie homérique; et il craint sans doute qu'on ne lui reproche de se rendre la tâche trop facile, s'il y insiste. Donc, les philosophes et les sages sont, dit-il, les vrais défenseurs de l'hellénisme, « son rempart solide[1] ». Ce sont donc leurs doctrines qu'il faut critiquer, et il sera aisé de prouver qu'elles se contredisent entre elles et ne sont pas non plus toujours d'accord avec elles-mêmes[2]. Notre auteur, nous l'avons vu, comme la plupart de ses pareils, n'était que trop disposé à profiter des facilités que lui donnaient les manuels de *Doxographes* qui ont été si utiles à tant d'écrivains de

1. Τεῖχος ὀχυρόν; souvenir possible du *Dialogue* de Justin.

2. Helm (*Lukian und Menipp*, p. 42), a noté certaines analogies entre la *Cohortatio* et Lucien; il pense que notre auteur a pu recourir à Lucien. Chronologiquement, rien n'est plus facile à admettre; mais les ressemblances ne sont pas telles qu'on soit obligé à cette conclusion.

l'époque impériale, et il a beaucoup puisé dans celui qui porte le nom de Plutarque. Mais il a peu appuyé encore sur la philosophie ionienne, sur les systèmes antérieurs à Socrate; il a fait porter tout l'effort de sa discussion sur les doctrines de Platon et d'Aristote[1]. Il ne peut pas passer pour beaucoup plus exact que ne le sont en moyenne les Apologistes; et à elle seule l'erreur qu'il a commise en prétendant que Platon assimile la divinité à « l'essence ignée[2] », en est une preuve suffisante. Cependant, — et Geffcken lui-même le reconnaît, — il est visible qu'il ne connaît pas Platon uniquement par des manuels; il l'a lu, il en cite des extraits plus copieux et plus variés que Justin; il en connaît des commentaires, et, en proposant son explication d'une phrase importante du *Timée*, il spécifie que cette interprétation est généralement reçue[3].

Suivons d'un peu plus près son argumentation, maintenant qu'il est parvenu à ce qui en est pour lui la partie essentielle; nous n'aurons pas de peine à constater qu'il connaît bien la manière dont les questions ont été posées par certains de ses prédécesseurs, et qu'il se propose de rectifier et de compléter ce qu'ils ont dit[4]. Toute la faiblesse de la philosophie, — tel est son point de départ, — vient de ce que les philosophes n'ont eu confiance qu'en leurs propres forces; ils ne sont pas allés demander la vérité à ceux qui la savent. En d'autres termes, on ne parvient pas à la vérité par la recherche scientifique; on la tient d'une tradition qui remonte, en dernière analyse, à une révélation. Il n'y a pas d'idée plus banale dans l'an-

1. Noter qu'il est, au contraire, assez indifférent au stoïcisme, ce qui semble indiquer qu'il est postérieur à l'époque antonine, et confirmer que de son temps le mouvement néo-platonicien avait au moins commencé.

2. Comment est-il tombé dans cette erreur? Il semble que ce soit par une fausse interprétation du traité pseudo-aristotélicien περὶ κόσμου.

3. Chap. xxv : ταῦτα γὰρ παρὰ τοῖς ἔξωθεν ἠκρίβωται; il s'agit donc de commentaires dus à des platoniciens païens.

4. Tout donne à penser qu'il les avait lus avec soin; mais il n'en cite aucun.

cienne Apologétique. Ce qui est à noter, c'est que l'auteur, comme Athénagore ou Théophile, ne se tourmente plus aucunement du problème qui a tant passionné Justin; il ne s'intéresse pas du tout à l'humanité païenne, antérieurement à la venue du Christ, et ne fait pas la moindre allusion au Verbe séminal, dont il n'a pas besoin. Tandis que Justin met au premier plan, pour expliquer comment il y a chez les Grecs des lueurs de vérité, la force naturelle, — très limitée, mais réelle, — de la raison humaine, et ne parle qu'en second lieu, quelque importance qu'il y attache, de leurs emprunts à l'Écriture, ce sont au contraire ceux-ci qui sont pour l'auteur de la *Cohortatio* la seule origine d'un fait qu'il ne conteste pas, mais dont il n'est pas troublé. Il en résulte qu'il est de l'école de Théophile, ou même de Tatien, quoiqu'il soit moins platement superficiel que le premier, et moins brutal que le second. Il porte sur toute la philosophie un jugement très sévère; il n'épargne nullement Platon, et développe longuement une idée que ses prédécesseurs s'étaient contentés d'indiquer sommairement : Platon n'a pas dit tout ce qu'il savait; il a craint de subir à son tour le supplice auquel avait été condamné son maître; il a eu peur de l'Aréopage. Si Socrate est traité, à la fin du discours, avec un peu plus de ménagements, c'est parce qu'il n'a donné aucun enseignement positif; il a reconnu qu'il ne savait rien. Quant à son grand disciple, il est vrai que, malgré ses réticences, il est souvent en harmonie avec la foi, et l'auteur donne de ces concordances un beaucoup plus grand nombre d'exemples que Justin. Mais cela s'explique parce qu'il a connu la Bible, comme Orphée l'a connue, comme l'a connue Homère. Voilà qui est encore, en principe, très banal. Ce qui l'est moins, c'est que, tandis que ses devanciers n'ont aucun souci de retrouver la voie par laquelle les Grecs sont parvenus à la connaissance de l'Écriture, l'auteur de la *Cohortatio* a très bien compris qu'il fallait en indiquer une. Il n'a pas poussé très loin son explication, mais il a le mérite de

l'avoir tentée. L'Égypte, où la Bible a été traduite en grec[1], est aussi le pays qui a servi d'intermédiaire entre l'Occident et l'Orient à une époque plus reculée; le séjour qu'y ont fait Moïse et les Hébreux la destinait à ce rôle. De même l'ancienneté des Écritures n'est pas seulement démontrée en gros, par une série de synchronismes souvent très élémentaires[2], par toute une chronologie qui n'a rien d'original[3], qui est aussi très lacuneuse et très incertaine, si on l'examine de près; il y a de plus un essai de classer les écrivains païens, les uns par rapport aux autres. Ainsi Orphée est plus ancien qu'Homère et cela se voit par l'imitation qu'Homère a faite d'Orphée; le début de l'Iliade est un simple démarquage d'un poème orphique. De même encore, notre auteur ne croit pas qu'il suffise de signaler une possibilité de contact entre deux civilisations indépendantes, en montrant l'Égypte comme le terrain d'échange; il sent parfaitement qu'il convient de prouver la réalité d'un emprunt à propos de chaque cas particulier, ou, tout au moins, pour quelques exemples décisifs, qui permettent une généralisation vraisemblable. Ainsi, à son avis[4], Platon, lorsqu'il s'appuie sur un παλαιὸς λόγος, avoue à mots couverts qu'il a lu Moïse. Lorsqu'au chapitre XXVI du *Timée*, il nous parle d'hommes « amis de Dieu », il désigne clairement ce même Moïse, et, puisque la résurrection des corps est la doctrine la plus anti-hellénique, comment aurait-il pu l'admettre, s'il ne l'avait pas tirée de la Bible? Or, il l'admet, en racontant,

1. L'auteur met aussi un grand soin à expliquer comment la Bible a été ainsi traduite, et rapporte en détail la légende des Septante. Lui-même, il est allé à Alexandrie, et il a vu les cellules où les Septante ont été logés. Il n'y a vraiment aucun motif de suspecter la réalité de ce voyage, ainsi que le fait Geffcken (p. 270). Si l'auteur est du IIIe siècle, on comprend aisément cette visite à Alexandrie. — Les termes dont il se sert pour la mentionner impliquent que c'est *une visite*; celui qui s'exprime ainsi n'est pas *originaire* d'Alexandrie.

2. Ainsi Démosthène, contemporain d'Alexandre, etc.

3. Voir ce qui a été dit, *supra*, au sujet de l'emprunt fait à Jules Africain, et mon article dans les *Mélanges Weil*, p. 400.

4. Chap. XXV.

dans le mythe final de la *République*, qu'Ardiée souffre *dans son corps*. Qu'Homère soit allé en Égypte, ce n'est pas une hypothèse en l'air[1]; Diodore[2] en a donné la preuve, en appelant l'attention sur la mention qu'il fait du *népenthès*. Qu'Orphée, quand il invoque la *parole* (αὐδήν) *du Père*, ait l'intention de signifier le *Verbe*, ce n'est point une exégèse arbitraire; c'est ce que démontre l'emploi du mot *verbe* (λόγος), dans un autre vers[3]. Tous ces arguments peuvent être faibles; ce qui intéresse ici, ce n'est pas la valeur intrinsèque qu'ils peuvent avoir; c'est, chez celui qui en fait usage, l'intention évidente de donner plus de continuité à une argumentation qui, telle qu'on la présentait auparavant, allait trop vite et sautait pardessus les difficultés. D'ailleurs, quelques-uns de ces arguments, qui nous semblent pitoyables, paraissaient certainement beaucoup plus solides à des lecteurs du IIIe siècle.

Même progrès relatif, si nous considérons l'autre terme de l'argumentation : ce qui est relatif aux *Écritures*, à la tradition juive et chrétienne. L'auteur s'adresse visiblement à un public un peu mieux informé de ces questions que ne l'était celui de l'époque antonine. L'objection qu'il prête à ses lecteurs[4] est, il est vrai, naïve : vous prétendez démontrer que les lettres grecques sont plus récentes que les écrits juifs; or les livres de Moïse ne sont-ils pas rédigés en grec? Mais cela suppose qu'autour de lui à peu près personne n'ignore l'existence de la *Bible des Septante*. Justin n'aurait pas cité de si copieux extraits de cette même *Bible*, s'il avait cru réellement, comme il le dit, que les empereurs la connaissaient. Les choses ont donc changé.

Cette révélation, dont l'*Écriture* a reçu le dépôt,

1. Chap. XXVIII.
2. L'autorité de Diodore est citée, d'une manière générale, au chap. XIV, pour démontrer le séjour en Égypte des Grecs les plus éclairés.
3. Chap. XV.
4. Chap. XIII.

l'auteur de la *Cohortatio* l'oppose à la philosophie comme la seule garantie du vrai, et il met à soutenir cette thèse la même intransigeance que Tatien. Mais l'opposition n'est plus pour lui entre *Grecs* et *Barbares*; elle est entre *Gentils* et *chrétiens*. Je ne crois pas qu'au IIe siècle l'Apologiste, même le plus convaincu que toute la certitude de la foi chrétienne repose sur le témoignage des livres juifs, ait jamais identifié aussi hardiment que lui le christianisme et le judaïsme anciens, en appelant les rédacteurs des livres sacrés : ἡμετέροι προγόνοι, *nos ancêtres*[1]. Il donne au fond la même théorie de l'inspiration que Tatien ou Justin; mais il la propose avec plus de précision, et il a bien vu que là était un des points essentiels du débat. Or il est naturel qu'on se soit d'abord beaucoup servi de l'argument des *prophéties*, avant d'examiner d'un peu près ce que pouvait bien être le don de *prophétie*; des définitions plus exactes de l'inspiration sont surtout devenues nécessaires quand les païens de leur côté, pour se défendre, sont revenus à leur ancienne croyance à la divination, ont compulsé les vieux recueils d'oracles et en ont composé de nouveaux, ont senti, en un mot, la nécessité de posséder, eux aussi, une sorte de révélation; c'est ce mouvement nouveau qui a abouti au traité de Porphyre sur la *Philosophie d'après les oracles*, περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας. Il y a des analogies assez sensibles entre les termes que Porphyre emploie pour expliquer l'*inspiration* et ceux que l'on trouve dans la *Cohortatio*. Cette ressemblance indique une époque tout au moins voisine[2]. « Il n'est pas possible aux hommes d'atteindre une science des choses divines si

1. Cf. *Mélanges Weil* (*ibid.*).

2. Car elle semble révéler que la question est également brûlante et se pose de même dans les deux camps. L'auteur de la *Cohortatio*, du reste, s'inspire de Philon, et il le *nomme*. C'est encore une nouveauté, que la mention expresse des deux principaux juifs hellénistes, Philon et Josèphe. Nous avons soupçonné que Justin et Tatien n'avaient pas ignoré certaines initiatives de la science judéo-alexandrine; mais on ne saurait aucunement affirmer qu'ils avaient lu Josèphe ou Philon; s'ils les ont lus, ils ont préféré ne pas les nommer.

haute et si grande par la voie naturelle et par le raisonnement humain[1]; il y faut le don qui descendit alors d'en haut sur ces saints hommes, qui n'eurent pas besoin de l'art du discours, qui ne rivalisèrent pas entre eux d'habileté dialectique, mais auxquels il a suffi de s'abandonner à l'opération du Saint-Esprit; de sorte que le plectre divin, venu du ciel, se servit de ces hommes justes comme d'un instrument, lyre ou cithare, et nous révéla la connaissance des choses divines et célestes. C'est pour cela que, comme d'une seule bouche et d'une seule langue, sur Dieu, sur la création du monde, sur la formation de l'homme, sur l'immortalité de l'âme et le jugement qui aura lieu après cette vie, en un mot, sur tout ce qu'il nous est nécessaire de bien savoir, il nous ont instruits, sans jamais cesser d'être d'accord et en harmonie les uns avec les autres, quoiqu'ils nous aient transmis cet enseignement divin en des lieux et des temps différents[2]. » Nous aimerions que l'auteur eût encore complété par une théorie générale de la divination cette définition, d'ailleurs si précise, de l'action exercée par le Saint-Esprit sur les âmes des prophètes; car on aperçoit malaisément ce qu'il pense de la divination en dehors du peuple juif[3]. N'insistons pas sur la citation qu'il fait de l'oracle où est proclamée la supériorité des *Chaldéens* et des *Hébreux*, qui ont su reconnaître l'unité de Dieu. Il en tire seulement cette conclusion[4] : vous croyez pouvoir tenir des oracles la Vérité, et, quand vos oracles célèbrent ainsi les Juifs, vous ne devez pas rejeter le témoignage de vos adversaires sur Moïse. C'est un pur argument de polémique, et l'autorité de l'oracle n'est invoquée que parce

1. Cela n'exclut pas, peut-être, que l'auteur admette, avec la plupart des Apologistes, la possibilité pour la raison d'établir, — sans rien de plus, — l'existence de Dieu.

2. Chap. VIII.

3. Notons qu'il ne fait pas de polémique contre les oracles, et que la *démonologie*, si chère aux apologistes primitifs, fait à peu près défaut. Il y là encore un changement de point de vue.

4. Chap. XI.

que les païens l'admettent sans conteste. Mais on s'attendrait à une explication du rôle joué par la Sibylle, et à une justification du crédit qu'elle mérite. En fait, on n'en découvre aucune. Le témoignage de la Sibylle est introduit pour la première fois au chapitre XVI, dans un développement général dont l'objet est de montrer que les poètes ont emprunté à la Bible ce qu'ils savent en matière de religion, et qu'ils ont connu la Bible en Egypte; les deux morceaux sibyllins relatifs au monothéisme sont cités entre le chapitre sur Orphée et le chapitre sur Homère; si on avait affaire à un écrivain d'une logique très serrée, on devrait en conclure, ou, tout au moins, en induire que la Sibylle a de même prophétisé, parce qu'elle a séjourné en Égypte et y a connu Moïse[1]; mais elle est bien une *prophétesse* elle-même, et notre auteur lui reconnaît bien le don de divination; il n'y fait aucune objection, au chapitre XVI, en parlant de ses *oracles*, et il l'affirme au chapitre XXXVII, qui est le chapitre essentiel sur cette question. Ce chapitre, où il narre l'histoire de la Sibylle et rend compte d'une visite qu'il a faite à Cumes[2], où on lui a montré son sanctuaire et son tombeau, trahit un certain embarras[3]. Il en résulte clairement que le témoignage de la Sibylle est, pour notre auteur, essentiel; c'est l'argument décisif qu'il invoque en terminant : la Sibylle, prophétesse des

1. On penserait alors qu'il a voulu parler de la Sibylle *Egyptienne* ou de la Sibylle *Libyque* (cf. en particulier, Pausanias, X, 12 : οἱ δὲ αὐτὴν Βαβυλωνίαν, ἕτεροι δὲ Σίβυλλαν καλοῦσιν Αἰγυπτίαν). Mais ce n'est certainement pas ce que pense notre auteur, car au chap. XXXVII, où il rapporte l'histoire de la Sibylle, il la dit Babylonienne, fille de Bérose, et, sans aucune allusion à un séjour en Égypte, la fait aller s'établir « je ne sais comment, οὐκ οἶδ' ὅπως », en Campanie.

2. Je ne vois pas pourquoi on la regarderait comme une fiction; rien n'empêche de croire que l'auteur, qui a visité Alexandrie, soit allé en Italie, et se soit arrêté d'abord à Cumes.

3. Comme il y a certaines disparates incontestables dans la *Cohortatio*, Geffcken a pensé que l'auteur utilisait deux sources principales, l'une dans sa première et l'autre dans sa deuxième partie; mais les choses sont plus compliquées, et dans chaque partie, dans le même chapitre parfois, les disparates ne manquent pas.

Gentils, mais dont les révélations concordent avec celles des prophètes juifs, doit être l'intermédiaire indispensable entre les Gentils et les Chrétiens. Mais de quelle nature était cette inspiration qu'on ne lui dénie pas? Elle ne pouvait être démoniaque, semble-t-il[1]. Elle devait donc être divine, et on ne peut guère hésiter à croire que tel fût le sentiment de l'auteur. Cependant il n'a pas voulu prononcer le mot : « Il vous sera facile d'apprendre une doctrine qui semble voisine de celle des prophètes par l'intermédiaire de la Sibylle qui vous enseigne en partie la droite religion au moyen d'oracles qui proviennent d'une *inspiration puissante*: (ἐκ τινος δυναστικῆς ἐπιπνοίας)[2]. » On voit le vague intentionnel de l'expression, et les réserves qu'elle implique. La même équivoque subsiste dans ce qui suit : Platon a cité la Sibylle dans le *Phèdre*: il a considéré ses oracles comme divins, et cela, parce qu'il constatait la réalisation de ses antiques prédictions[3]. Il pensait à elle, quand il a écrit le morceau célèbre du *Ménon*, sur l'inspiration prophétique. Beaucoup plus préoccupé que ses devanciers du mépris que les païens témoignent à tous les ouvrages mal écrits, notre auteur se donne la peine d'expliquer, — en ajoutant que telle est la tradition conservée par les gardiens du sanctuaire de Cumes, — comment les fautes de prosodie et de versification, qui déshonorent les poèmes sibyllins, ne sont pas imputables à la prophétesse elle-même, mais aux illettrés qui recueillaient ses paroles. Parmi tout ce luxe de souvenirs personnels et d'érudition affectée, il oublie, sans doute avec un peu de complaisance, de nous renseigner sur le seul point important : la Sibylle a-t-elle été inspirée par le Saint-Esprit? Comment, sans cela, eût-elle

1. Car, lorsqu'ils admettent, comme ils le font parfois, que les démons ont dit la vérité, pour mieux nous tromper, les Apologistes le disent expressément.

2. Cette phrase est le début du chap. XXXVII.

3. C'est donc l'argument même qui fonde pour les Apologistes l'autorité des prophètes juifs, et la divinité du christianisme.

prédit, ainsi qu'il est affirmé dans le chapitre suivant, la venue même de Jésus-Christ? Enfin, pour que l'on constate bien quelle importance notre auteur attribue aux témoignages qui parlent pour les chrétiens sans avoir l'étiquette chrétienne, il est nécessaire de citer les dernières lignes de l'ouvrage : « Si donc, ô Grecs, vous n'attachez pas moins de prix à votre salut qu'à vos fausses imaginations sur les Dieux qui n'existent pas, ajoutez foi, comme je l'ai dit, à la très ancienne et tout à fait primitive Sibylle, dont les livres sont conservés dans la terre entière; qui, *sous forme d'oracles, grâce à une inspiration puissante*, nous enseigne que ces prétendus Dieux n'existent pas; et qui a prédit en termes clairs, évidents, la venue future de notre Sauveur Jésus-Christ, ainsi que tout ce qui devait être accompli par lui. Cette connaissance sera, en effet, pour nous comme une *préparation nécessaire* à la lecture des prophéties des saints hommes. Si quelqu'un cependant persiste à croire tenir la connaissance de Dieu des plus anciens philosophes, qu'il écoute Ammon et Hermès[1]; Ammon qui, dans ses *Discours sur Dieu*, lui donne l'épithète de « tout à fait caché », (πάγκρυφον); Hermès, qui dit clairement et expressément qu'il est difficile de concevoir Dieu, et qu'il est impossible de l'exprimer à celui même qui peut le concevoir. Il convient donc de savoir, par tous ces témoignages concordants, qu'il n'est pas possible de s'instruire sur Dieu ou sur la véritable religion autrement que chez les prophètes, qui nous enseignent par une inspiration divine. »

Il y a donc, — le mot est prononcé — comme une sorte de *préparation* évangélique, que forment, au bénéfice des

1. Sur cette allusion aux écrits hermétiques, cf. Reitzenstein, *Poimandrès*, p. 138. Les vues très intéressantes de Reitzenstein sur l'origine et la date de ces écrits ont encore besoin d'être mieux débrouillées. Je persiste à considérer, en tout cas, — sans préjuger en rien par là de tout le reste, — que l'intervention des écrits hermétiques dans la polémique entre païens et chrétiens est signe d'époque relativement basse; Athénagore a vraisemblablement été le premier à les citer, parmi les chrétiens.

païens, les oracles de la Sibylle, et probablement aussi les livres hermétiques, quoiqu'ils ne soient pas mis aussi clairement sur le même rang. L'entrée dans l'Église s'ouvre naturellement et aisément aux païens par la porte du sanctuaire de Cumes. Cette idée est bien d'accord avec le soin que prend l'auteur de la *Cohortatio*[1] de ne pas se servir, pour convaincre ses adversaires, de témoignages chrétiens : il faut qu'on retrouve chez les païens eux-mêmes la preuve de la vérité chrétienne. L'auteur y réussit de deux manières, très différentes l'une de l'autre : en adoptant largement, en ce qui concerne les philosophes et les poètes, la théorie des emprunts à l'Écriture, et en lui donnant, en apparence au moins, une forme plus rigoureuse; en admettant inversement, comme on vient de le voir, à côté des prophètes juifs, une sorte de prophétie de seconde classe. Justin n'avait mentionné Hystaspe et la Sibylle qu'en passant. Ici la Sibylle est au premier plan de l'histoire, ou si l'on veut, au second, mais immédiatement au second, et derrière les prophètes seulement. Il y a donc là un de ces changements de front qui ne peuvent guère tromper sur la distance qui sépare deux ouvrages apologétiques. Justin, dans son système, considère principalement les poètes et les philosophes, et comme il a l'esprit trop libéral pour tout condamner chez eux, il est conduit à sa théorie, imprécise et incohérente autant que généreuse, du Verbe séminal. Notre auteur estime que les païens de son temps passeront facilement condamnation sur l'immoralité et l'absurdité de la théologie poétique; il répète, — et on ne saurait en être surpris, — que les philosophes sont le *rempart* du paganisme; mais il fait intervenir, comme un élément essentiel de la discussion, les oracles, et il ne veut pas tant en infirmer l'autorité en les attribuant aux démons que retrouver au contraire, au moins dans certains d'entre eux, l'aveu que

1. Visible encore, — et expressément avoué, — dans le développement de l'argument chronologique.

le christianisme est la religion véritable. Tout cela nous donne le droit de supposer que, chez les païens aussi, le problème de la divination, au temps où il écrit, est passé au premier plan; que les païens prétendent à leur tour trouver dans les oracles une révélation. Le débat n'est plus, comme au temps de Justin, entre la philosophie et la révélation; il est, ou va être bientôt, entre deux révélations. C'est l'époque du Néoplatonisme, commencée déjà, ou qui, tout au moins, s'annonce[1].

Ainsi que le *Discours aux Grecs*, la *Cohortatio* apporte à notre étude une faible contribution positive; et c'est encore un indice de basse époque. Les *Apologies* où l'exposition de la doctrine est très développée ont chance, — comme c'est véritablement le cas pour celles de Justin, — d'être de date assez ancienne. Dès la fin du IIe siècle, et au IIIe, à l'époque de Théophile[2], et plus encore à celle de Clément d'Alexandrie et d'Origène, la littérature chrétienne devient très variée, compte déjà un grand nombre de genres, et les Apologistes ont plutôt une tendance à se limiter à leur objet propre. C'est ainsi que notre auteur n'expose pas régulièrement son *Credo*, mais le laisse entrevoir par occasion, par voie d'allusion. Parle-t-il du Dieu Père? il met surtout en relief cette idée qu'il est indéfinissable, et ne peut recevoir de nom, au sens rigoureux du mot; *celui qui est*, telle est la seule qualification qui lui convienne[3]. En termes qui ne laissent aucune place au doute, la création est présentée comme une véritable création *ex nihilo* : « Le Créateur, *qui n'a besoin de rien d'autre*, crée ce qu'il crée de sa propre puissance et de sa

1. Mon sentiment, on l'a vu, est que l'auteur est un contemporain de Porphyre. Mais, comme il n'est cependant pas prouvé strictement qu'il ait connu le περὶ τῆς ἐκ λογίων φιλοσοφίας, il pourrait être seulement antérieur de peu.

2. Ce que j'ai dit du deuxième livre de Théophile, — qui donne un enseignement doctrinal, — ne va pas là-contre. Cet enseignement doctrinal est tout autre que celui de Justin, et le deuxième livre à Autolycos déborde manifestement, on l'a vu, les cadres d'une *Apologie*.

3. XXI.

propre faculté[1]; Dieu ne serait pas tout-puissant, si la matière était sans principe; celle-ci aurait une force propre; elle pourrait s'opposer à la volonté divine; et Platon se contredit lui-même, quand il donne au démiurge le pouvoir de rendre immortels des dieux créés. L'auteur direct de la création est le Verbe, « comme l'enseignent les divines prophéties des saints hommes[2] »; et comme l'a répété Orphée, qui les a plagiés. C'est seulement au chapitre final, à propos du témoignage de la Sibylle, que l'auteur complète quelque peu, au sujet du Verbe, cette maigre donnée. La Sibylle a annoncé elle aussi, nous dit-il, « la venue de notre Sauveur Jésus-Christ, qui, étant le Verbe de Dieu, Verbe dont la puissance ne peut être contenue[3] par rien, a revêtu la forme de l'homme, à l'image et à la ressemblance de Dieu, et nous a rappelés à la religion de nos premiers ancêtres, abandonnée par leurs descendants, qui, égarés par l'enseignement du démon envieux, se sont tournés vers l'adoration des faux Dieux ». L'origine des fausses religions, à laquelle il est fait allusion dans cette phrase, a été expliquée plus longuement au chapitre XXI. Les premiers qui les propagèrent furent en réalité non pas les *descendants de nos premiers parents*, mais nos premiers parents eux-mêmes; car le Serpent les a séduits en leur disant : vous serez *comme des Dieux*. Ils ont cru en sa parole, et par conséquent, ils se sont laissé persuader qu'*il y avait des Dieux*. Plus spécialement, l'origine de l'idolâtrie, c'est-à-dire du culte des images, vient de ce que l'on a mal compris la parole biblique : *Faisons l'homme à notre image et ressemblance*[4]; ce qui, nous l'avons vu, est peut-être une réponse indirecte à Celse, ou bien, si Celse lui-même n'a pas été

1. Chap. XXII.

2. Chap. XV.

3. Chap. XXXVIII; la leçon ἀχώρητος δυνάμει est celle de deux de nos manuscrits; variante du troisième : ἀχώριστος. Harnack (p. 153, *Dogmengeschichte*, I²) a signalé cette épithète, qui est appliquée au Père par Hermas, comme la singularité la plus notable de ce morceau.

4. XXXIV.

connu de l'auteur, à une objection devenue sans doute assez commune chez les païens depuis que Celse l'avait faite.

Écrite avec une facilité qui reste d'ailleurs banale, passablement ordonnée dans l'ensemble, mais d'une ordonnance plutôt extérieure et qui ne provient pas d'une logique rigoureuse, la *Cohortatio* est moins intéressante par elle-même, que par ce qu'elle laisse entrevoir du milieu et du temps où elle fut probablement composée. Ce qui nous obligeait à l'étudier, c'est que tout le monde ne croit pas démontré qu'elle soit postérieure au IIe siècle, si presque personne ne la croit plus aujourd'hui de Justin. Nous l'avons étudiée plus longuement qu'il n'eût été nécessaire pour démontrer que ni l'une ni l'autre de ces deux opinions ne sont soutenables : c'est qu'elle avait pour nous une véritable importance, précisément par le contraste qu'elle nous a paru présenter, presque sur tous les points, avec les écrits authentiques de la période antonine. Elle évite, ou cherche à éviter, plus ou moins heureusement, certaines maladresses; elle comble, ou cherche à combler certaines lacunes de l'apologétique antérieure; elle laisse entrevoir que les païens sont déjà un peu mieux au courant du contenu des Écritures, et que les chrétiens connaissent un peu mieux les livres païens; elle fait soupçonner que cette critique comparée, d'une part des textes païens, (poètes ou philosophes), de l'autre des textes chrétiens (Écritures canoniques), qui a commencé, à notre connaissance, par la controverse entre Justin et le cynique Crescens, a été poussée, des deux côtés, beaucoup plus loin; elle fait intervenir, comme un élément essentiel de la polémique, les oracles, et elle en cite un, — en spécifiant que les païens aiment à le citer, — qui est précisément au nombre de ceux que Porphyre avait recueillis. Elle montre, elle seule pouvait nous montrer, à nous qui n'étudierons pas ici Clément et Origène, le chemin qui avait été parcouru depuis l'époque de Justin jusqu'au milieu du IIIe siècle environ. Quelle qu'en soit exactement la date,

et quel que soit le milieu d'où elle provient[1], elle est, comme les écrits de Clément et d'Origène, fort éloignée de la manière familière aux Apologistes du IIe siècle; elle est déjà sur le chemin qui mène directement à la *Préparation* et à la *Démonstration évangéliques* d'Eusèbe.

III. — La Lettre à Diognète.

On est très embarrassé pour dater *la Lettre à Diognète*[2], qui nous est parvenue, à côté du *Discours aux Grecs*, dans le *corpus* des ouvrages attribués à Justin, et dont il suffit de lire quelques lignes pour sentir que cette attribution ne repose sur aucun fondement. Reconnaître dans Diognète le stoïcien qui fut un des maîtres de Marc-Aurèle est une hypothèse qu'il est aussi difficile de prouver que de réfuter. Le destinataire de la lettre est païen, et il se sent plus ou ou moins vaguement attiré par le christianisme, voilà tout ce que nous savons sûrement de lui. Il n'ignore pas absolument tout de cette religion qui l'intrigue : car il a posé à l'auteur un certain nombre de questions très précises. Il connaît probablement assez bien le judaïsme, car ce qui l'étonne le plus, c'est que les chrétiens se soient séparés des Juifs[3]. Quand *l'Apologie* d'Aristide fut découverte, il y a quelques années, on fut tout de suite très frappé de certaines analogies manifestes qu'il est facile de constater entre les deux écrits : on alla même[4] jusqu'à imaginer qu'Aristide était également l'auteur de l'un et de l'autre.

1. Grèce ou Orient, selon Harnack. C'est assez vraisemblable : si Alexandrie est tout à fait exclue par le tour de la mention qu'en fait l'auteur, Rome ne l'est pas aussi formellement par le récit du voyage à Cumes : mais un λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, *au IIIe siècle*, s'il n'est pas d'Alexandrie, a évidemment beaucoup de chances pour provenir ou de la Grèce propre, ou de l'Asie-Mineure, ou de la Syrie.

2. Harnack, *Geschichte*, II, 1, p. 513, et Geffcken, p. 273.

3. Chap. III. Ἔξῆς δὲ περὶ τοῦ μὴ κατὰ τὰ αὐτὰ Ἰουδαίοις θεοσεβεῖν αὐτοὺς, οἶμαί σε μάλιστα πυθεῖν ἀκοῦσαι.

4. Doulcet, Kihn, Krüger. — La parenté avec Aristide entraîne naturellement aussi une ressemblance avec le *Cerygma Petri*.

Nous verrons que, si certaines idées leur sont communes, l'auteur de la *Lettre à Diognète* en a fait un tout autre usage qu'Aristide; et il est d'ailleurs un écrivain infiniment plus exercé. Tout ce que peut nous apprendre cette comparaison, c'est que, par certains caractères au moins, l'œuvre se rattache directement aux *Apologies* du IIe siècle, et même aux plus anciennes d'entre elles. Il n'est pas certain, à mon sens, que l'auteur se soit inspiré directement d'Aristide. Mais il faut noter qu'il semble bien écrire en un temps où les préjugés contre les chrétiens sont encore extrêmement vifs, et où la persécution est toujours menaçante[1]. Voir dans son œuvre une composition de l'époque constantinienne est donc très peu vraisemblable, et la considérer, ainsi que le fit autrefois Donaldson, comme un exercice d'un lettré de la Renaissance, c'est aller contre la garantie de la tradition manuscrite, qui était représentée par le manuscrit aujourd'hui disparu de Strasbourg[2]. Le plus vraisemblable est donc que la *Lettre* est de la fin du IIe siècle ou du commencement du IIIe, mais cette conclusion résulte plutôt d'une impression d'ensemble que d'arguments positifs. Un des éléments les plus caractéristique de cette impression est, sans doute, que l'auteur fait front à la fois contre deux adversaires : le judaïsme et le paganisme, entre lesquels le christianisme se trouve pris : « Les chrétiens sont combattus par les Juifs qui les regardent comme des étrangers, et persécutés par les Grecs[3] ». C'est bien dans la même position que se trouvent les plus anciens apologistes, comme Justin, écrivant à la fois ses *Apologies* et son *Dialogue*, et que se maintiennent leurs successeurs, jusqu'à Tertullien, qui compose aussi un *Contra Judæos*, à côté de l'*Apologétique*.

Diognète a posé (ou est censé avoir posé[4]) trois questions

1. Cf. notamment la fin du chap. VII, 7, qui développe le thème illustré plus tard par la formule : *sanguis christianorum, semen christanorum*.
2. Cf. Harnack, *l. c.*
3. V, 17.
4. Car on ne sait jamais ce qu'il entre de fictions dans ces données.

à son correspondant. La première embrasse plusieurs questions secondaires. Pourquoi les chrétiens n'honorent-ils pas les Dieux reconnus par les Grecs, et n'observent-ils pas non plus les pratiques juives? Quel est ce Dieu en qui ils ont foi, et quel culte lui rendent-ils, pour oser rompre avec toutes les traditions, mépriser le monde, dédaigner la mort? Telle est la question, et on voit qu'elle est complexe. Les deux autres sont plus simples. Quelle est cette fraternité qui unit les chrétiens entre eux? — Pourquoi cette race nouvelle a-t-elle paru à notre époque? et comment expliquer qu'elle ait tant tardé? — Cette race nouvelle est la *nouvelle race* d'Aristide; on sent tout de suite ici la parenté, et on comprend qu'elle ait assez intéressé pour conduire à des conclusions excessives, dans la première surprise causée par la découverte de l'*Apologie*.

L'habitude particulière à l'auteur est de mêler constamment le raisonnement et les effusions sentimentales; ou plutôt, il n'aime pas beaucoup à raisonner; il a peu de goût pour la dialectique sèche; pénétré d'une foi profonde et joyeuse, il ne peut la contenir; il la laisse s'épancher, déborder en hymnes d'admiration et de reconnaissance. Il a l'accent du prédicateur plutôt que celui du polémiste. C'est ce qui a fait trouver à de bons juges que sa manière avait plus de rapport avec l'éloquence post-constantinienne qu'avec la méthode apologétique. Mais on n'a aucun droit de tirer d'une observation juste en elle-même une conclusion qui serait fausse, et de refuser à un écrivain du IIIe ou du IIe siècle un style qui n'est sans doute ni celui de Justin, ni celui de Tatien ou d'Athénagore, mais que la lecture assidue de la Bible ou des Épîtres de saint Paul explique suffisamment. La vérité doit être que cette différence de ton tient à une différence d'éducation et de milieu, plutôt qu'à une différence de date. Justin, Tatien, Athénagore étaient des laïques, des docteurs indépendants. Il y a dans la *Lettre à Diognète* comme une onction ecclésiastique, et nous avons noté certains caractères analogues dans les trois *livres à Autolycos*, qui sont l'œuvre d'un évêque. N'oublions

pas qu'exception faite pour ceux-ci, nous avons perdu, parmi les *Apologies*, précisément celles qui étaient dues à des clercs : Apollinaire d'Hiérapolis, Méliton de Sardes. L'auteur de la *Lettre à Diognète* a chance pour avoir appartenu, lui aussi, au clergé[1].

Mais il avait beaucoup plus de talent que n'en a eu Théophile. Il a l'esprit orné; la langue qu'il parle n'est pas de mauvaise qualité; et son style est adroit. Pas plus qu'il ne s'inspire directement de la philosophie païenne, il ne cherche à imiter ouvertement la littérature profane. Il a trop de finesse pour faire comme d'autres de gauches emprunts ou de lourds pastiches. Il transpose ingénieusement les thèmes, et renouvelle les formules usées avec assez d'aisance pour qu'on puisse aisément ne pas les reconnaître, si l'on a le regard un tant soit peu distrait. L'exorde en fournira un bon exemple. Après avoir formulé les questions qui lui ont été posées par Diognète, notre inconnu entre ainsi en matière; « Je te loue pour ce zèle, et je demande à Dieu, qui nous donne la grâce de parler et celle d'entendre, qu'il m'accorde de m'exprimer de telle sorte que, en m'écoutant, tu deviennes meilleur, et qu'il t'accorde d'écouter de façon à ne point causer de peine à celui qui te parle. » Qui retrouverait, au premier abord, dans cette prière si bien appropriée, le souvenir, probablement conscient, de la formule traditionnelle par laquelle les vieux logographes attiques *captaient* la bienveillance de leurs auditeurs[2]?

Cependant ces quelques pages, tantôt insinuantes, tantôt pressantes, où l'on sent avant tout un homme expert dans l'art de manier les âmes, ne sont pas pour cela médiocres de pensée. La discussion proprement dite, la polémique, y est, il est vrai, très faible, sans autre mérite que cette forme animée, rapide, habile, qui ne fait jamais défaut à

1. C'est donc assez justement, — si on néglige la chronologie, — que l'on a pris l'habitude d'insérer la *Lettre à Diognète* dans le recueil des *Pères apostoliques*.

2. L'antithèse de εἰπεῖν et de ἀκοῦσαι ne laisse aucun doute à ce sujet.

l'auteur. On ne doit pas s'attendre non plus à une grande précision dans l'exposé des dogmes particuliers. A l'encontre des autres *Apologies*[1], la *Lettre à Diognète* nous intéresse plus encore par elle-même, par le témoignage qu'elle nous apporte sur son auteur, que comme document historique. C'est que l'ami inconnu de Diognète a senti et a vécu sa foi : c'est que le christianisme est pour lui, comme pour tous les grands chrétiens, un mode de vie nouveau plus encore qu'une théologie compliquée. Laissons donc de côté ses banales invectives contre la mythologie, ou même sa discussion assez superficielle contre le judaïsme, quoiqu'il y tienne évidemment davantage, et mettons en lumière de préférence ce que ses idées ont de vraiment original, ou tout au moins de très personnel. Ainsi considérée, la *Lettre* apparaîtra encore, je crois, comme inspirée d'un esprit qui interdit d'en trop rabaisser la date, et qui la rendrait peu intelligible après les premières années du IIIe siècle, si cette limite n'est déjà tardive.

L'idée essentielle est bien que les chrétiens sont une « race nouvelle », mais cette race est une race toute *spirituelle*, dont le caractère n'est déterminé par aucun élément physique, qui ne se propage et ne se perpétue que par *l'esprit*. « Ils n'habitent pas de villes particulières, ils n'ont pas une langue exotique, ils ne vivent pas d'une vie singulière... Habitant des villes grecques ou barbares, selon qu'il est échu à chacun, et observant les coutumes locales dans le vêtement, l'alimentation, en toutes choses, ils montrent par là le caractère unique, et, de l'aveu de tous, paradoxal de leur institution[2]. » Comme cela est supérieur à Tatien! Les chrétiens ne sont pas des barbares, de *nouveaux* Barbares, opposés aux Grecs. Il n'y a plus ni Grecs ni Barbares : le christianisme ne crée pas un conflit, ou plutôt il n'en créerait pas, si ce n'était en créer un que de supprimer

1. N'oublions pas cependant Justin, qui a la même foi profonde ; mais il n'a pas le même talent.

2. Chap. v, 2-4.

tous les conflits. Mais cette supériorité même, marque de son origine divine, le met en lutte en toutes choses avec les *races anciennes*, quelles qu'elles soient[1]. « Ils habitent chacun des patries particulières, mais à la façon de gens qui n'y sont que domiciliés; ils participent aux devoirs des citoyens, et ils supportent les charges des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie, et toute patrie leur est une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde; ils ont des enfants; mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. *Ils mangent comme tout le monde*, et *ils ne mangent pas comme tout le monde*[2]. *Ils ont un corps de chair*, et ils ne vivent pas selon la chair[3]. Ils demeurent sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies, et par leurs principes de vie, ils s'élèvent au-dessus des lois. Ils aiment tout le monde, et ils sont persécutés par tout le monde[4]. Ils sont méconnus et condamnés, on les met à mort, et par là on assure leur vie. Ils sont pauvres, et ils enrichissent les autres. Ils manquent de tout, et surabondent. Ils sont accablés d'avanies, et par l'avanie ils arrivent à la gloire. On les calomnie, et l'instant après on proclame leur justice. Injuriés, ils bénissent; ils répondent à l'insulte par le respect. Ne faisant que le bien, ils sont punis comme des malfaiteurs; punis, ils se réjouissent, comme si on les gratifiait de la vie. Les Juifs leur font la guerre, comme à des gentils; ils sont persécutés par les Grecs, et ceux qui les haïssent ne sauraient dire pourquoi. » Qu'on lise, à côté de cette belle page, toute animée de l'esprit du Nouveau Testament, la description de la cité idéale, dans

1. Je donne pour ce morceau la traduction de Renan (*Marc-Aurèle*, p. 426), modifiée pour les deux phrases en italique.

2. Τράπεζαν κοινὴν παρατίθενται, ἀλλ' οὐ κοινήν. Renan traduit : Ils mangent en commun, mais leur table n'est pas pour cela commune ; et il explique en note, en renvoyant à Otto : *c'est-à-dire qu'on n'y mange pas indifféremment de toutes choses*. Il est bien plus probable que la seconde partie de la phrase désigne à mots couverts l'eucharistie.

3. Renan : ils sont engagés dans la chair.

4. J'ai modifié la ponctuation adoptée par Renan, pour y substituer celle de l'édition des *Patres Apostolici*, de Gebhardt, Harnack et Zahn, qui met mieux en relief les κῶλα antithétiques.

l'*Hermotime* de Lucien[1]; description où l'influence de Platon est si sensible; et l'on en saisira, mieux que par aucun commentaire, toute l'originalité. La forme même ici est originale, quoiqu'on en puisse dire. Un observateur superficiel s'en tiendra à une évidence tout extérieure; il est certain que notre auteur se sert d'un procédé de développement que les écoles de rhétorique enseignaient, et qu'il tenait d'elles : la décomposition de la phrase en membres courts, à peu près de même longueur, (κῶλα), divisés eux-mêmes en deux éléments antithétiques, avec l'emploi fréquent de sortes de rimes qui font mieux ressortir tout ce savant balancement. Mais un souffle d'éloquence sincère emporte toute la tirade, et l'antithèse est ici exigée par la pensée. La conception du christianisme comme un « paradoxe » ne peut s'exprimer sans quelque artifice de langage; sans que la forme, aussi bien que l'idée, ait quelque chose de provocant. J'ai noté déjà qu'elle a concouru à produire les mêmes effets que la rhétorique; elle les eût produits toute seule, sans l'aide de celle-ci.

Après avoir ainsi développé brillamment son idée maîtresse, l'auteur la concentre dans une formule heureuse, qui va lui servir de point de départ pour un nouveau développement. Le christianisme pour lui, disais-je tout à l'heure, est tout esprit. « Bref[2], ce qu'est l'âme dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde. L'âme est répandue entre tous les membres du corps; et les chrétiens sont répandus entre toutes les villes du monde. L'âme habite dans le corps, et pourtant elle n'est pas du corps; de même les chrétiens habitent dans le monde, sans être du monde. L'âme invisible est retenue prisonnière dans le corps visible. De même, la présence des chrétiens dans le monde est de notoriété publique; mais leur culte est invisible. La chair hait l'âme, et lui fait

1. Renan y renvoie, p. 424, sans indiquer s'il veut marquer l'analogie ou la différence; mais il avait le goût trop fin pour que la différence ne l'ait pas surtout frappé.

2. VI, traduction de Renan.

la guerre, sans que celle-ci ait d'autres torts envers elle que de l'empêcher de jouir; le monde hait aussi les chrétiens, sans que les chrétiens aient d'autre tort que de faire de l'opposition au plaisir. L'âme aime la chair qui la hait elle-même; les chrétiens aiment ceux qui les détestent. L'âme est emprisonnée dans le corps, et pourtant elle est le lien qui conserve le corps[1]; de même les chrétiens sont détenus dans la prison du monde, et ce sont eux qui maintiennent le monde. L'âme immortelle habite une demeure mortelle; de même les chrétiens sont provisoirement domiciliés dans des habitations corruptibles, attendant l'incorruptibilité du ciel. L'âme est améliorée pàr les souffrances de la faim, de la soif; les chrétiens, suppliciés chaque jour, se multiplient de plus en plus. Dieu leur a assigné un poste qu'il ne leur est pas permis de déserter. »

Quand on a de sa foi un sentiment aussi fier, on ne peut avoir une grande indulgence pour la philosophie. Quel homme a rien connu de la divinité avant la venue du Christ[2]? La doctrine chrétienne n'est pas une *invention terrestre*; ce n'est pas une pensée humaine que les chrétiens ont pour règle[3]. Aucun homme n'a vu ou compris Dieu, tant qu'il est resté livré à ses propres forces; c'est Dieu qui se révèle lui-même, et il se révèle par la foi, à laquelle seule il est permis de le voir[4]. Mais alors surgit la grave difficulté : pourquoi la religion chrétienne est-elle si récente? pourquoi Dieu n'est-il pas venu plus tôt au secours de l'humanité? Ce problème angoissant a tourmenté Justin, tandis que les Apologistes postérieurs y sont demeurés beaucoup plus indifférents. C'est qu'avec l'instinct de tout ce qui vit et grandit, le christianisme, en sa jeune force croissante, tendait à rejeter dans l'ombre les problèmes insolubles, et mettait hardiment en lumière les données positives par

1. Qu'on note la couleur stoïcienne.
2. VIII, 1.
3. VII, 1.
4. VIII, 5-6.

lesquelles il assurait ses conquêtes. L'importance prise par une telle question dans la *Lettre à Diognète* est donc encore tout en faveur d'une date assez ancienne. Mais si l'auteur ne saurait être, par le temps, extrêmement éloigné de Justin, il a résolu l'objection tout autrement que lui. Libre de tout lien avec la philosophie, n'obéissant qu'à une inspiration strictement religieuse, il ne s'en est pas effrayé, parce qu'il ne s'est pas attendri sur l'humanité incapable d'atteindre par son propre effort le salut. C'est dans cette impuissance radicale de notre volonté et de notre raison qu'il trouve justement l'explication souhaitée : « Dieu, maître et créateur de toutes choses, qui a tout fait et tout ordonné, a été non seulement bienveillant pour les hommes, mais patient. Tel il fut toujours, tel il est, et tel il sera : doux, bon, sans colère, vrai ; Dieu seul est bon. Il conçut donc une pensée grande et ineffable, et il la communiqua seulement à son fils. Tant qu'il gardait dans le mystère et qu'il cachait son sage dessein, il semblait nous oublier et nous négliger. Quand il a révélé par son fils chéri et découvert ce qu'il avait préparé dès l'origine, il nous a tout donné en même temps : il nous a fait participer à ses bienfaits ; il nous a fait voir et comprendre ce que nul de nous n'eût prévu. Ayant donc tout disposé en lui-même d'accord avec son fils, il nous a laissés jusqu'au temps présent marcher comme nous voulions, d'une allure désordonnée, entraînés par nos plaisirs et par nos passions ; non pas le moins du monde qu'il se réjouît de nos fautes, mais parce qu'il les supportait ; non pas qu'il prît plaisir au temps passé, à ce temps d'injustice, mais parce qu'il préparait le temps présent, le temps de la justice, afin que, convaincus dans le passé par nos propres œuvres de ne pas mériter la vie, nous en fussions jugés dignes maintenant par l'effet de la bonté de Dieu, et qu'ayant montré que de nous-mêmes nous étions incapables d'entrer dans le royaume de Dieu, nous en devinssions capables par le pouvoir de Dieu. Lorsque notre injustice fut comblée, et qu'il eut été parfaitement

prouvé que la récompense qu'elle devait attendre était le châtiment et la mort, alors vint le moment que Dieu s'était réservé pour manifester sa bonté et sa puissance. O la bienveillance, ô l'amour extraordinaire de Dieu! Il ne nous a pas détestés, ni repoussés, ni mis au ban; il a été patient, il a toléré, il a pris en pitié et supporté nos péchés; il a donné lui-même son propre fils en rançon pour nous; le saint pour les impies, l'impeccable pour les méchants, le juste pour les injustes, l'incorruptible pour ceux qui étaient voués à la corruption, l'immortel pour les mortels! Quelle autre chose pouvait couvrir nos péchés, sinon sa justice? En qui pouvions-nous être justifiés, nous les impurs et les impies, si ce n'est en le seul fils de Dieu? O la douce rétribution! ô l'œuvre indéfinissable! ô les bienfaits inattendus! et tout cela pour que la méchanceté d'un grand nombre fût effacée par un seul juste; que la justice d'un seul justifiât une foule de pervers! Nous ayant donc convaincus auparavant de l'impuissance de notre nature à parvenir à la vie, il nous a montré maintenant que le Sauveur pouvait sauver même l'impuissance; il a voulu, par cette double preuve, nous faire croire à sa bonté; il veut que nous le considérions comme un nourricier, un père, un maître, un conseiller, un médecin; esprit, lumière, honneur, gloire, force, vie; et que nous n'ayons aucun souci de notre habillement ni de notre nourriture[1]. » Rien de plus clair. L'humanité est profondément viciée. Dieu ne lui doit rien, ou plutôt il ne lui doit que le châtiment. Il nous fait grâce, il nous sauve par sa bonté, qui est un don gratuit. Nous voilà loin de Justin, de son libre arbitre, de son souci de la justice, et aussi de son Verbe séminal.

Après cela, on est un peu étonné que l'auteur, revenant à son prosélyte, et voulant le rassurer sans doute, après l'avoir ainsi rudoyé, reprenne la manière habituelle des Apologistes. D'ailleurs, pour changer de ton, il sait

1. VIII, 7; X.

moduler avec son habileté coutumière. Ce qu'il dit ensuite, au chapitre x, sur l'amour de Dieu, qui a créé le monde pour les hommes, auxquels il a soumis tout ce qui est sur cette terre, auxquels il a donné la raison et l'intelligence, pourrait presque, au début, être signé d'un stoïcien, mais prend bientôt une couleur nettement chrétienne par l'allusion au récit biblique et par une nouvelle mention de l'incarnation et du royaume de Dieu. De même, — parce que cette fois encore il s'adresse à Diognète directement, — il définit maintenant la vie chrétienne, en termes platoniciens, comme une imitation de la divinité; mais il ajoute immédiatement que cette imitation n'est possible que par l'effet de la grâce divine. Ainsi, même lorsqu'il paraît s'inspirer à son tour de la philosophie profane, il transforme et il transpose ce qu'il lui emprunte. Partout et toujours, il est un chrétien conscient, s'il en fut.

Cette conception générale du christianisme, ce sentiment profond du néant de la nature humaine, de la toute-puissance de Dieu, et de l'efficacité de sa grâce, font le très grand intérêt de la *Lettre à Diognète*, et la mettent tout à fait à part, parmi les ouvrages que nous devons étudier. Recueillons quelques éléments positifs qu'elle contient encore; essayons de reconstituer d'après elle le *Credo* de l'auteur, et l'organisation du culte. Cette nouvelle recherche n'est pas inutile pour contrôler les conclusions vers lesquelles nous avons penché jusqu'à présent. Car la théologie des chapitres VIII-X est pour Harnack, — qui ne doute pas d'ailleurs que la *Lettre* ne soit en tout cas antérieure au IVe siècle, — l'obstacle à la fixation d'une date trop ancienne, dans le cours du IIe[1].

« Dieu lui-même, le maître de tout, le créateur de tout, l'invisible, a constitué et établi dans le cœur des hommes,

1. Je laisse naturellement tout à fait de côté les chapitres XI et XII qui, quelle qu'en soit l'origine, ne font pas partie de la *Lettre*. La fin de celle-ci manque; mais il est évident qu'il ne s'est perdu que peu de chose.

en les leur envoyant du ciel, la vérité et le verbe[1] (λόγος) saint et inconcevable aux hommes; non pas, comme l'imaginerait un homme, en leur envoyant un serviteur, un ange, un archonte, ou l'un de ceux qui administrent les choses terrestres ou l'un de ceux à qui est confiée l'administration des choses célestes; mais en leur envoyant l'artisan même et l'organisateur de toutes choses, par lequel il a créé les cieux, enfermé la mer dans ses propres limites; celui dont tous les astres[2] observent religieusement les lois mystérieuses, de qui le soleil a appris à garder la mesure de sa course journalière, à qui obéit la lune, quand il lui ordonne de briller la nuit, à qui obéissent les étoiles, qui suivent la marche de la lune, par qui tout a été réglé, déterminé, soumis, les cieux et ce qui est dans les cieux, la terre et tout ce qui est sur la terre, la mer et tout ce que contient la mer, le feu, l'air, l'abîme, les régions supérieures, les régions inférieures. C'est lui qu'il leur a envoyé. Le leur a-t-il envoyé, comme le ferait un homme, pour les gouverner tyranniquement, les effrayer, les épouvanter? Non certes; mais, dans son équité et dans sa douceur, il nous l'a envoyé en souverain, comme un souverain qui donne une mission à son fils; il nous l'a envoyé comme un Dieu; il l'a envoyé aux hommes comme un homme; il l'a envoyé pour nous sauver, pour nous persuader, sans nous faire violence; car Dieu ne connaît pas la violence[3]. » Ainsi

1. Qu'on remarque l'analogie du procédé par lequel est introduite la mention du verbe avec les observations que nous avons faites à ce propos, en étudiant Justin; d'abord le verbe paraît *impersonnel*; c'est la raison associée à la vérité; immédiatement après, — plus brusquement que chez Justin toutefois, — le Verbe est le Fils de Dieu. — Harnack estime que ce qui suit vise Justin et le corrige. Le langage est ici, assurément, plus correct que celui de Justin; la différence n'est pas au fond très grande. Pour Justin, le Christ porte bien la qualification d'ἄγγελος, avec beaucoup d'autres analogues, mais il est néanmoins tout autre chose qu'un *ange*.

2. στοιχεῖα, signifie ici *astres* (cf. ce qui suit, et non pas *éléments*).

3. VII, 2. Les derniers mots se retrouvent identiquement chez Irénée (cf. Harnack, *l. c.*).

le Fils est Dieu; il n'est pas un ange, un lieutenant de Dieu; il est fils unique (monogène), mais l'auteur ne nous dit rien de plus précis sur sa relation avec le Père. Il est Verbe, et, en cette qualité, créateur; sans que cela implique, plus que chez Justin, une transcendance absolue du Père; car, nous l'avons vu, le Père est appelé, indifféremment, tour à tour maître et *démiurge*[1] de l'univers. Il est aussi le révélateur, et, en cette qualité, il persuade, sans violenter; il est le futur juge, de *qui personne ne pourra soutenir la vue*[2]; il est surtout le *Sauveur*, qui a été donné en rançon pour les péchés du monde, qui efface ces péchés, qui nous *justifie*. Tout cela n'est que l'expression[3] — sans commentaire philosophique, sans théologie proprement dite, — des croyances chrétiennes fondamentales, et il est difficile d'y trouver rien qui contredise l'évaluation chronologique approximative où nous nous sommes arrêtés.

L'idée que nous donne l'auteur du culte chrétien y apporte encore une confirmation assez sérieuse. Ce culte est pour lui tout immatériel[4]. Les Dieux païens sont de faux dieux, parce qu'ils réclament des sacrifices. Les Juifs adorent le vrai Dieu, mais ils ne savent pas l'honorer, puisqu'ils lui font des offrandes comme s'il avait des besoins. Le culte des chrétiens est *invisible* comme l'âme. Sans doute, c'est pour le mieux opposer aux pratiques des païens et à celles des Juifs que l'auteur le définit ainsi. Il exagère volontairement sa pensée, et les choses ne sont pas tout à fait aussi simples en réalité, puisque, dans une phrase voilée, qui ne semble pas admettre d'autre interprétation, il fait allusion à l'eucharistie. Mais si l'on retardait jusqu'à la seconde moitié du IIIe siècle l'époque où la *Lettre* a été écrite, il serait diffi-

1. VIII, 7.
2. IX, 2; X; VII, 6.
3. De même, l'âme est dite *immortelle*, mais sans aucune explication (VI, 8).
4. I, 8-9.

cile de concevoir que cette pensée prît une forme aussi radicale, et que les fêtes juives fussent condamnées, sans aucune réserve, en termes qui, entendus à la lettre, mettraient absolument obstacle à l'institution d'un calendrier liturgique chez les chrétiens[1]. Le culte des chrétiens ne pouvait plus être qualifié d'*invisible*, quand il était devenu tel que nous le font connaître les documents relatifs aux dernières persécutions.

L'étude détaillée que j'ai cru devoir consacrer à la *Lettre à Diognète* ne se justifie pas seulement par le mérite rare de ce petit ouvrage, mais aussi parce que, conformément à la loi des contrastes, il contribue à éclairer d'une vive lumière les œuvres de Justin. Postérieur probablement à celles-ci, mais non point de beaucoup, inspiré par un sentiment tout religieux, dégagé de toute dépendance envers la philosophie, il aide à comprendre la diversité possible des tendances chrétiennes, dans des milieux différents, mais en des temps très voisins, sinon presque dans le même temps.

IV. — Le De Monarchia attribué à Justin.

Parmi les écrits attribués à Justin, se trouvent encore un petit ouvrage sur la *Monarchie* (c'est-à-dire sur l'unité de Dieu), et le fragment d'un traité sur la *Résurrection*. La critique est à peu près unanime aujourd'hui à penser que ni le *Discours aux Grecs* ni la *Cohortatio* ne peuvent lui appartenir, et nous avons vu que cette opinion peut être considérée comme démontrée. La *Lettre à Diognète*, à vrai dire, n'a jamais été regardée sérieusement comme de lui. La question est un peu plus délicate pour les deux petits ouvrages que nous allons examiner, et ils sont ceux

1. Cf. IV, 2, la condamnation, — imprudente dans les termes où elle est prononcée, — du repos le jour du Sabbat; il est *impie* de croire que Dieu a interdit de faire quelque chose de bien le jour du Sabbat; c'est le calomnier (cf. aussi, *ib.*, 5).

qui trouvent encore des défenseurs, ou laissent d'excellents esprits hésitants. Il me semble cependant que l'authenticité en est très peu probable; en revanche rien n'empêche de les croire véritablement anciens, et de les dater du IIe siècle[1].

Un traité sur *la Monarchie* n'est pas une Apologie complète; c'est comme un chapitre détaché d'une apologie, chapitre nécessaire, et par lequel elles débutent presque toutes. Eusèbe en connaissait un sous le nom de Justin. Est-ce le nôtre? D'après lui, l'auteur y prouvait l'unité de Dieu, non seulement par les Ecritures, mais aussi par le témoignage des Grecs; or, dans l'opuscule qui nous est parvenu, la littérature profane est seule invoquée. Il n'est pas impossible, certes, qu'Eusèbe se soit exprimé un peu inexactement, mais, si même il a bien eu en main le petit écrit que le *Parisinus* 450 et le manuscrit de Strasbourg brûlé en 1870 ont conservé jusqu'à notre temps, nous savons déjà par deux exemples, — celui du *Discours aux Grecs* et celui de la *Cohortatio*, qui sont vraisemblablement identiques à deux des numéros de sa liste, — qu'il a possédé du Justin apocryphe mêlé au Justin authentique. Ce qui incline à juger que l'opuscule faisait partie du Justin apocryphe, ce n'est pas précisément que l'auteur soit évhémériste, — comme Harnack l'admet, sans y trouver un argument décisif, — et qu'il ne fasse pas intervenir, pour expliquer l'idolâtrie, les démons auxquels Justin a coutume de recourir avant tout. La première phrase du traité paraît, au contraire, viser Satan, et son rôle dans le drame de la chute; le mot ὑπόστασις ne peut

1. Harnack, II, 1, p. 512, croit l'attribution à Justin possible. Rauschen (*Grundriss der Patrologie*, p. 38), a une tendance à l'admettre. Elter (*De Justini monarchia et Aristobulo Judæo*, Bonn, 1893), croit le traité apocryphe, et fabriqué vers 180 sous le nom de Justin. Je laisse de côté dans ma discussion ce qui a rapport à la filiation des citations, des prétendus témoignages parens en faveur du monothéisme, je le néglige, parce que d'autres arguments, plus en rapport avec mon objet, me paraissent décisifs.

guère désigner que la jalousie du démon[1]. Mais ce qui est plus digne d'attention, c'est que le style et la manière présentent des différences assez sensibles avec Justin, dans les seules parties qui comportent un développement suivi, c'est-à-dire dans l'introduction et la conclusion[2].

L'auteur commence par rappeler comment l'humanité a perdu sa félicité première; comment l'idolâtrie, introduite par l'envie (c'est-à-dire par le démon), est devenue, de par la force de la tradition, comme l'état naturel de cette humanité déchue; comment il convient de rappeler aux hommes ce qu'ils devraient savoir, — car le spectacle du monde suffit à révéler le créateur, — mais qu'ils ont oublié, parce que quelques-uns d'entre eux ont propagé le culte des puissants, et que les autres les ont aveuglément suivis, abandonnant « la vérité universelle », la vérité de sens commun, qui est le monothéisme. Ces divers thèmes, d'origine un peu différente, sont amalgamés ensemble sans grande rigueur, et n'ont rien, il faut le dire, qui ne se puisse, au fond, concilier avec les idées de Justin. Mais le style ampoulé qui sert à les exposer ne semble avoir aucun rapport avec l'allure traînante de celui-ci; aucune des expressions caractéristiques de tout cet exorde ne se retrouve chez lui[3], et le seul détail qui pourrait rappeler un de ces défauts est la répétition, à quelques lignes de distance, d'un même mot (φιλόθεος), avec la seconde fois, l'emploi d'une formule

1. La seconde partie de la phrase, autant qu'on est sûr de comprendre ce mauvais style, ne peut guère signifier que : l'envie (du démon) s'étant insinuée (dans la nature humaine), la détourna (de sa pureté première) en faisant appel à l'orgueil (τὸ ὑπερβάλλον τῆς τῶν ἀνθρώπων μεγαλειότητος); de là naquit l'adoration des idoles.

2. Le reste n'est, en effet, qu'une mosaïque de citations à peine commentées.

3. Ainsi Justin ne parle nulle part d'un συζυγία συνέσεως καὶ σωτηρίας, et n'emploie συζυγία qu'au sens de mariage; il dit θεοσέβεια et non θρησκεία. Il n'a pas employé le mot ῥαδιουργεῖν, ni surtout l'expression καθολικὴ δόξα pour désigner une vérité de consentement universel, alors qu'il en aurait eu souvent l'occasion et qu'elle eût si bien rendu une de ses idées favorites.

de rappel (*comme je l'ai dit plus haut*) : encore l'auteur se sert-il du verbe ὑπέστην, et non de celui de προέφην, qui sert constamment à Justin dans le même cas.

L'opuscule n'est plus, dans tout le reste, qu'un amas de citations empruntées à quelque chrestomathie judéo-alexandrine[1], et précédées chacune de quelques mots d'introduction, parfois assez singuliers[2]. Aucune théorie n'explique comment les païens se sont aussi souvent rencontrés avec la vérité. Il suffit à l'auteur de constater le fait : il ne cherche pas plus à l'interpréter qu'il ne s'est demandé si ses citations étaient toutes de bon aloi. C'est uniquement l'existence d'un Dieu unique, la nature de quelques-uns de ses attributs, l'attente d'un jugement final, en un mot c'est uniquement le monothéisme qu'il se propose de confirmer ainsi, par le témoignage même des infidèles, et il ne fait pas la moindre allusion aux vérités chrétiennes proprement dites. Assurément tout écrivain a le droit de délimiter son sujet aussi strictement qu'il lui plaît : mais on serait surpris que Justin, toujours si enclin aux digressions, n'eût pas dépassé, à l'occasion, des bornes aussi étroites. Conçu comme il l'a été[3], notre petit traité, même s'il était de Justin, ne pourrait rien nous apprendre sur les questions auxquelles notre étude est réservée, et si nous devions lui consacrer ces quelques mots, c'était pour montrer qu'on peut tout au moins douter qu'il soit vraiment l'œuvre de celui à qui la tradition l'attribuait, peut-être dès le temps d'Eusèbe.

1. Dont Clément d'Alexandrie a fait aussi usage dans le cinquième livre des *Stromates*, car il est visible qu'il ne se sert pas du [illegible] même.

2. Par exemple avant la citation d'Eschyle et celle de Philémon, l'auteur ne devait pas être grand clerc en matière de littérature grecque.

3. Il est sûr que le traité n'est pas un fragment ; la conclusion reprend si exactement les termes de l'introduction qu'évidemment nous sommes en présence d'un tout complet, qui ne doit être, dans l'intention de l'auteur, qu'un bloc de citations avec ce qui est strictement nécessaire pour les introduire.

V. — Les fragments du traité sur la Résurrection.

L'*Anthologie* de Jean de Damas, connue sous le nom de *Sacra Parallela*, nous a conservé des fragments[1] considérables d'un livre *sur la Résurrection*, qui s'y trouve attribué à Justin. A une époque antérieure, Procope de Gaza cite un discours ou traité (λόγος)[2] de Justin, philosophe et martyr, *sur la Résurrection*. Enfin, dès le IIIe siècle, Méthode, dans son *Aglaophon*, dialogue consacré également à la question de la résurrection, rapporte sous une forme indirecte, — sans indiquer à quel ouvrage il l'emprunte, — une formule intéressante qu'il attribue à Justin de Néapolis, « homme qui n'était éloigné des apôtres ni par le temps ni par le mérite, » et qu'il fait suivre d'une citation textuelle[3], où est commenté le chapitre x de la *première Epître aux Corinthiens*. Est-il vraisemblable que la discussion sur les *tuniques de peau*, mentionnée par Procope, et que le fragment rapporté par Méthode, — quoique la référence soit moins précise chez ce dernier, — aient fait partie de ce qui était contenu dans les lacunes qui séparent les fragments reproduits par les *Sacra Parallela*? Quelque opinion que l'on se soit faite sur l'étendue de ces intervalles, et même si l'on estime que Zahn a eu tendance à l'exagérer[4], on doit reconnaître que la chose est tout au moins possible. Il y a donc chance pour qu'à l'époque de Méthode, déjà, un traité sur la *Résurrection* ait circulé, qui portait le nom de Justin. D'autre part, quelque rapproché que Méthode soit encore du IIe siècle, ce n'est pas là une preuve déci-

1. Voir le texte dans Holl, *Sacra Parallela* (*Texte und Untersuchungen*, N. F. V, 2). — Sur l'authenticité, cf. Harnack, II, 1, p. 508; Zahn, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, VIII, et le consciencieux travail de l'abbé Archambault, *Revue de Philologie*, 1905.

2. Λόγος peut désigner l'un ou l'autre.

3. Car Zahn a bien démontré que tout ce développement n'est pas de Méthode, mais constitue une citation de Justin.

4. Ce qui est assez mon sentiment personnel.

sive d'authenticité. Il faut noter aussi que, inversement, ce traité ne figure pas dans la liste d'Eusèbe, qui contient cependant plus d'un apocryphe. L'histoire de la tradition, par conséquent, encore qu'elle nous incline plutôt, je le reconnais, à une certaine probabilité en faveur de l'authenticité, n'en apporte pas pourtant la démonstration indubitable, et il est nécessaire, pour se former une opinion plus solide, de recourir à l'étude intrinsèque de ces fragments.

Un traité sur *la Résurrection* n'est pas plus une *Apologie* qu'un traité *sur la Monarchie*; mais c'est, tout pareillement, un chapitre d'*Apologie* développé à part, et plus à l'aise. Nous sommes donc autorisés à examiner ce qui reste de celui-ci, comme nous n'avons pas cru devoir passer entièrement sous silence celui d'Athénagore. Quand même on nous objecterait que Justin ou le pseudo-Justin a, cette fois, en vue des lecteurs chrétiens plutôt que des lecteurs païens, et se propose de réfuter des objections présentées par les hérétiques[1] tout autant et encore plus que d'affaiblir les répugnances des Grecs, nous ne pourrions pas raisonnablement le négliger; car s'il doit être tenu pour authentique, il ajoute quelques traits intéressants à ce que nous ont appris les *Apologies* et le *Dialogue*.

Mais le traité est-il authentique? La forme comme le fond suggèrent tout au moins des doutes.

Il est possible assurément de relever certaines similitudes d'expression entre les fragments d'une part, et les ouvrages authentiques de Justin de l'autre; mais elles pourraient se comprendre, si notre auteur était postérieur à Justin et le connaissait. Un certain nombre de mots et de formules qui servent à exprimer des idées importantes, ou qui reviennent fréquemment, diffèrent au contraire[2]. Surtout, l'impression générale est que nous avons affaire à

1. Ce que Zahn a bien montré, et ce qui est d'ailleurs manifeste, d'après ce que nous dit l'auteur lui-même, expressément.

2. Cf. l'Appendice VI.

un écrivain plus exercé; le développement est plus logique, plus serré, et plus vif; la syntaxe semble un peu plus savante; le jeu des particules, — toujours très significatif dans un écrit grec, — est plus varié et plus souple. Toutefois, comme nous connaissons trop mal la vie de Justin pour pouvoir dater ce traité, s'il ne prêtait à aucune autre objection, on pourrait arguer d'un progrès possible, peu probable il est vrai[1], de Justin, dans l'art d'écrire; l'examen des caractères littéraires de nos fragments ne suffit donc peut-être pas à décider un critique prudent à se prononcer.

Je crois pour ma part, — plus décidément encore qu'Harnack, — que le traité contient certaines idées assez malaisément conciliables avec celles de Justin. Par exemple, si on le croit authentique, on peut être surpris par la psychologie des chapitres I, VIII et X. Notre auteur débute en exposant sa méthode : la source de la vérité est pour lui dans la foi; Dieu est à lui-même sa propre preuve; la vérité religieuse ne se démontre pas par le raisonnement. Cela n'a sans doute rien d'absolument *contradictoire* à la pensée de Justin, qui, si attaché qu'il soit à la philosophie, s'est montré, après sa conversion, convaincu que la vérité religieuse dérive directement de Dieu et n'est garantie que par la révélation. Or toute révélation se fonde en dernière analyse sur le témoignage des sens. On pourrait donc soutenir que notre auteur n'est pas en désaccord, sur le fond des choses, avec Justin, quand il affirme que la sensation est le critérium de la vérité, si, en l'affirmant, il s'en tenait aux choses de la foi. Mais il se rallie à une théorie générale de la connaissance qui est tout à fait sensualiste, et Harnack[2] a véritablement raison de dire qu'il faut subtiliser pour la ramener au point de vue où se

1. Car, si le *Dialogue* paraît en effet marquer un certain progrès, par rapport à l'*Apologie*, ce progrès est tout relatif.
2. *L. c.*

place Justin, dans le début du *Dialogue*. Entre les deux morceaux, il y a, je ne le nie pas, des points de contact, mais dans l'un et dans l'autre l'idée directrice n'est pas la même, et la méthode n'est pas exactement la même non plus. Il est peu vraisemblable que l'ancien platonicien[1] qu'était Justin ait, — sur une question qui demeure proprement philosophique, — tourné si délibérément le dos à son école.

Pareillement, le chapitre VIII s'accorde médiocrement avec l'introduction du *Dialogue*. L'auteur veut établir que la chair n'a pas moins de titres que l'âme à être sauvée, et voici quelle argumentation il emploie : Oui, disent mes adversaires, — qui ne sont pas ici des païens, mais des gnostiques, — l'âme a droit à un privilège: « car elle est incorruptible, étant une portion (μέρος) de Dieu, étant son souffle ». Mais alors, reprend-il, que fait Dieu d'extraordinaire « en sauvant ce qui était naturellement sauvé, ce qui est une partie de lui-même. L'âme, en effet, en ce cas, possède son salut en elle-même: de sorte que celui qui sauve l'âme ne fait rien de grand. Le salut lui appartient, puisqu'elle est le souffle de Dieu, une partie de Dieu. Il n'y a pas même de reconnaissance à avoir pour celui qui sauve ce qui lui est propre; car c'est se sauver soi-même. » Or Justin, dans le *Dialogue*, a fait combattre énergiquement par le vieillard, — qui est le porte-parole du christianisme, — l'opinion platonicienne que l'âme est une portion de la divinité, immortelle par elle-même, et il nous apprend ainsi indubitablement que, depuis sa conversion, il avait renoncé à cette opinion aussi bien qu'à la croyance en la métempsychose. Il est vrai que

1. Quoique son platonisme fût, comme celui du temps, assez largement éclectique, et quoique Justin se soit formellement détaché de l'école sur la question, — proprement religieuse, — de la nature de l'âme. — Il se pourrait d'ailleurs que, par suite, il eût été obligé de modifier sa théorie de la connaissance: on ne saurait donc, en tout ceci, que comparer et peser des probabilités.

notre auteur ne dit nullement qu'il admette la thèse de ses adversaires; je ne suis même pas éloigné de croire qu'il ne l'admet pas, et que, s'il ne s'explique pas plus nettement sur le fond, c'est qu'il est un peu gêné par la crainte de se détourner de son objet pour entrer dans les distinctions nécessaires; il admet évidemment, en effet, que l'âme est le souffle, l'ἐμφύσημα de Dieu, sans que probablement il croie nécessaire d'en conclure qu'elle est une partie, μέρος, de la divinité. Mais précisément Justin ne s'est jamais refusé une digression quand il l'a crue nécessaire ou simplement utile, et son souci principal est de ne jamais rien laisser dans l'ombre. Comment s'expliquerait-on, alors qu'il était devenu si hostile à l'idée de l'immortalité naturelle de l'âme, qu'il se fût ainsi borné à réfuter ses adversaires en se plaçant à leur point de vue, et n'eût pas complété sa démonstration en niant radicalement leur principe?

Ce qui nous confirme dans ce sentiment, c'est qu'au chapitre x encore, sans prendre aucune des précautions que l'on attendrait de l'auteur du *Dialogue*, notre anonyme, — car je crois que désormais nous pouvons le désigner ainsi, — s'exprime comme il suit : « Pourquoi supportons-nous ces discours infidèles et scandaleux, et ne nous apercevons-nous pas que nous retournons ainsi en arrière, quand nous laissons dire que l'âme est immortelle, tandis que le corps est périssable? C'est ce que nous entendions dire à Pythagore et à Platon même avant d'avoir appris la vérité. Si donc le Sauveur avait dit cela, et n'avait annoncé que le salut de l'âme, qu'eût-il apporté de nouveau, que n'eussent dit Pythagore, Platon et leur cortège? Mais il est venu apporter aux hommes une espérance nouvelle et paradoxale. Ce qui était paradoxal et nouveau, c'était que Dieu promît, non pas de conserver à l'incorruptibilité l'incorruptibilité, mais de rendre la corruption incorruptible. » Évidemment l'auteur marque avec force l'antithèse entre le christianisme d'une part, le pythagorisme et le platonisme de l'autre. Mais il ne la

voit que dans l'ignorance où sont restés les philosophes de la résurrection du corps; il ne fait aucune réserve sur l'*incorruptibilité* de l'âme elle-même; et il ne laisse entrevoir aucunement que, comme Justin, il ne fonde cette immortalité que sur la volonté de Dieu, qu'il admette une période intermédiaire pendant laquelle les âmes cesseraient d'être, entre la mort et le jugement. Tout même semble indiquer qu'il pense le contraire. Ce texte enlève donc, je crois, sa valeur à la réserve qui se présenterait facilement à l'esprit, si l'on s'en tenait au texte précédent : l'auteur n'avait-il pas précisé sa théorie dans une des parties perdues de son traité?

On peut dès lors relever quelques différences plus difficiles à interpréter, qui ne suffiraient pas, par conséquent, à faire écarter l'attribution à Justin, mais qui sont dignes d'être notées quand on en a trouvé déjà de plus décisives. Ainsi, au commencement du même chapitre, l'auteur reconnaît en l'homme trois principes, qui, tous trois, seront également sauvés : l'esprit, l'âme et le corps. « La résurrection est proprement la résurrection[1] du corps gisant. Car l'esprit ne peut choir et rester gisant; l'âme est dans le corps; ce qui n'est pas animé ne vit pas. Le corps, quand l'âme l'a quitté, n'est plus. Car le corps est la maison de l'âme, et l'âme est la maison de l'esprit. Ces trois principes seront sauvés, pour ceux qui ont en Dieu une espérance pure, et une foi sans trouble. » Sans doute il serait possible de déduire de l'introduction du *Dialogue* une division tripartite de la nature humaine, en trois éléments, qui ne serait pas sans analogie avec celle-ci. Car l'âme, selon le vieillard, ne possédant pas par elle-même la vie, la reçoit de l'*esprit de vie*. Mais nous avons vu combien Justin est resté imprécis sur ce sujet. Comment s'opère cette participation de l'âme à la vie, ce qu'est cet

1. Se rappeler le sens exact du mot ἀνάστασις, *se remettre debout*, auquel l'auteur oppose πίπτειν, *tomber, choir*, et le parfait πεπτωκέναι, *être tombé, rester gisant*.

esprit de vie (ζωτικὸν πνεῦμα), il ne l'a pas dit plus nettement, et sans doute il ne le concevait pas plus clairement qu'il n'a dit et ne concevait comment notre intelligence participe à la raison et au Verbe. Nulle part ailleurs, ni dans les *Apologies* ni même dans le *Dialogue*, il ne s'est exprimé en *trichotomiste*, et on ne l'entend dire nulle part qu'il y a dans l'homme trois principes *qui seront également sauvés*. Il n'y a même pas un accord absolu entre le *traité de la Résurrection* et le texte du *Dialogue*, qui reste un peu exceptionnel dans l'ensemble de l'œuvre de Justin. Car le ζωτικὸν πνεῦμα de Justin donne *la vie* à l'âme, et, dans le *traité de la Résurrection*, s'il est dit que l'âme est le principe de vie du corps, il n'est pas dit que l'*esprit*, le πνεῦμα, soit le principe de vie de l'âme, au sens physique; on est plutôt porté à croire qu'il est un principe de sanctification, quand on lit la phrase : « les trois principes seront sauvés, *pour ceux qui ont en Dieu une espérance pure et une foi sans trouble*[1] ».

On peut remarquer aussi que Justin, qui a donné tant d'épithètes au Fils, ne lui a jamais donné, comme l'auteur de notre traité, celle de maître : δεσπότης[2], qu'il réserve toujours au Père. Justin connaissait des vierges chrétiennes ainsi que des ascètes, et il les admirait. Mais

1. Toutefois, j'ai mis cet argument au second rang, parce qu'étant donné ce qui reste d'obscurité sur la conception que se faisait Justin du ζωτικὸν πνεῦμα, sur la relation qu'il pouvait établir entre le Verbe séminal, le principe de sanctification (vie morale), et le principe de vie (vie physique), si nous n'avions pas d'autres raisons de douter de l'authenticité du traité, on pourrait voir ici un complément, un éclaircissement du *Dialogue*.

2. Δεσπότης, appliqué au Christ, est seulement deux fois dans le *Nouveau Testament* (*Seconde Épître de Pierre* et *Épître de Jude*); il est à noter que Justin ne cite ni l'une ni l'autre de ces deux Épîtres; car l'allusion que les éditeurs ont vue quelquefois à la *Secunda Petri* dans le *Dialogue*, chap. cxxx, est en réalité une allusion à Isaïe, cité par cette *Épître*. — Harnack remarque que la christologie de l'auteur paraît plus simple que celle de Justin, mais comme le sujet n'offre pas l'occasion d'exposer en détail cette christologie, il serait peut-être imprudent de tirer une conclusion de cette observation. — Justin ne qualifie pas non plus le Christ de : ἰατρός.

il y a cependant ici, dans le chapitre III, une définition et un éloge de l'ascétisme qui semblent aller plus loin qu'il ne va ordinairement. Quoique notre anonyme fût fort éloigné de mépriser cette chair qui a pour lui les mêmes droits au salut que l'âme, il a tendance, sinon à dédaigner le mariage, du moins à le regarder comme un mal nécessaire. Il l'appelle impur (ἄνομος)[1] : il insiste sur le fait que Jésus est resté vierge ; qu'il est né d'une vierge « pour montrer au démon que l'homme peut naître sans intervention de la génération humaine[2]. »

Si nous considérons enfin en quelle relation il est avec la philosophie, nous le trouverons, semble-t-il, à la fois plus platonicien et moins platonicien que Justin : plus platonicien, puisque rien n'indique qu'il voie d'objection sérieuse à l'immortalité de l'âme, telle que la conçoivent les philosophes ; moins platonicien, puisqu'il adopte une théorie de la connaissance, qui est aussi inacceptable que possible pour un disciple fidèle de Platon ; moins platonicien aussi parce que son christianisme est plus décidément fidéiste que celui de Justin, quoique l'opposition soit ici moins dans le fond même des choses, que dans l'accent avec lequel elles sont dites.

Ainsi donc les fragments du *traité de la Résurrection* conservés dans les *Sacra Parallela*, qu'ils appartiennent ou non à l'ouvrage que Procope et Méthode ont cité sous le nom de Justin, et quoiqu'il soit fort probable qu'ils en sont en effet dérivés, quoiqu'on ne puisse contester non plus, si Méthode déjà les a utilisés, qu'ils ne soient fort anciens, laissent tout au moins place à des doutes assez graves, quand on essaie de vérifier, par une étude intrinsèque, si leur attribution à Justin est légitime. Si véritablement ils provenaient de sa main, ils modifieraient en quelque mesure le jugement que nous

1. Toutefois, je dois le dire, seulement dans certaines conditions, quand il est contracté δι' ἐπιθυμίας (chap. III).

2. Cf. aussi l'emploi du mot ἐγκρατής (σώφρονι καὶ ἐγκρατεῖ διαίτῃ, fin du chap. X).

avons porté sur lui; ils ne le modifieraient toutefois que sur un ou deux points, et s'ils contribueraient assez fortement à rendre manifeste le caractère profondément religieux de sa pensée, ce caractère nous est cependant apparu assez nettement à travers ses écrits authentiques, surtout à travers le *Dialogue*, pour que nous puissions nous passer de cette confirmation un peu troublante.

VI. — L'Apologie syriaque attribuée à Méliton.

Tout est obscur, quant à la provenance de l'*Apologie* découverte par Cureton, et publiée par Renan dans le tome II du *Spicilegium Solesmense*[1]. Elle nous est parvenue en syriaque : a-t-elle été rédigée à l'origine en cette langue? Elle porte le nom de Méliton : est-elle véritablement l'œuvre de l'évêque de Sardes? Elle est adressée à un *Antonin*, auquel l'auteur parle de ses fils : est-ce Antonin le Pieux, Marc-Aurèle ou Caracalla?... Celui qui ne peut consulter que dans une traduction le texte syriaque est tenu à une grande réserve sur tous ces points, et surtout sur le premier.

Nous connaissons sûrement par Eusèbe (H. E. IV, 13 et 26), l'existence d'une *Apologie* de Méliton, adressée à Marc-Aurèle[2]. Une objection qui se présente immédiatement contre l'opinion qu'elle nous a été rendue par cette *Apologie* syriaque, c'est que l'auteur de l'*Histoire ecclésiastique* cite un long fragment de l'ouvrage authentique, et que ce fragment ne se retrouve pas dans celle-ci. Les traducteurs syriens n'ont pas une réputation de fidélité littérale, et il est vraisemblable qu'ils ont été souvent des arrangeurs.

1. Cf. aussi Renan, *Marc-Aurèle*, p. 273 et suiv. et *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, XXIII, 319.

2. Cf. Harnack, II, 1, 358. Il reste douteux, me semble-t-il, si cette *Apologie* date du temps où Marc-Aurèle ne s'était pas encore associé son fils Commode. — Sur notre *Apologie* syriaque, *ib.*, p. 522, et pour l'indication de quelques études plus récentes, H. Jordan : *Geschichte der altchristlichen Literatur*, p. 221.

Toutefois le morceau inséré par Eusèbe est si important et si caractéristique qu'il paraît très étrange que quelqu'un ait pu le supprimer. On est obligé de noter d'autre part que l'auteur de notre *Apologie* syriaque est féru de l'idée si chère à Méliton, et que celui-ci a seul exprimée, à notre connaissance[1], au IIe siècle, qu'une alliance entre le christianisme et l'empire serait la chose la plus naturelle du monde, que l'empereur a le devoir de se faire chrétien, et qu'il y trouvera d'ailleurs tout bénéfice; de plus cet auteur est certainement un Oriental[2]. Puisqu'il est bien difficile de croire que le traducteur ait omis une des pages les plus curieuses de l'écrit original, et puisqu'en même temps on ne peut s'empêcher de reconnaître dans quelques parties de ce qu'il a traduit une inspiration analogue à celle de l'*Apologie* authentique de Méliton, faut-il imaginer avec Renan que Méliton est bien l'auteur de notre ouvrage, et que cet ouvrage représente en réalité non pas son *Apologie*, mais son traité *sur la Vérité* (ὑπὲρ ἀληθείας), orné d'une affabulation apocryphe, qui l'aurait transformé en un discours adressé à un empereur? On aimerait à le croire, si l'hypothèse trouvait dans le texte même plus d'appui[3].

Quel que soit l'auteur, écrit-il à l'époque antonine ou au IIIe siècle? Seeberg[4] s'est prononcé pour la première opinion, et croit que l'Antonin interpellé est Antonin le Pieux? Harnack est pour la seconde et pense à Caracalla.

1. Mais qui, selon moi, répondait à un vœu secret de bien des âmes chrétiennes, dès cette époque même.

2. Les exemples nombreux qu'il emprunte à la mythologie orientale le prouvent suffisamment; cela n'implique pas nécessairement qu'il ait écrit en syriaque.

3. Elle est bien oubliée aujourd'hui, et il ne suffit pas pour la justifier que notre auteur parle si souvent de la *vérité*. Mais Renan avait très finement senti la relation, à mon sens indéniable, qu'établissent entre notre inconnu et Méliton les pages où il insiste sur le devoir du souverain, en l'invitant à se faire chrétien. — Cela me frappe beaucoup plus que les quelques passages d'où Harnack conclut que cet écrivain prend à l'égard de l'empereur une attitude insolente.

4. *Forschungen zur Geschichte des Kanons*, de Zahn, V, 237.

Seeberg avait été surtout frappé par certaines analogies incontestables avec Aristide, qui aurait été, selon lui, le seul apologiste connu et utilisé par notre anonyme. Harnack objecte d'abord, et non sans raison, que celui-ci paraît tout au moins avoir connu encore Justin[1]. Mais est-il impossible de concevoir au IIe siècle l'allusion au tribut que certains temples paient à César? Y a-t-il vraiment au chapitre VI une allusion à un culte syrien célébré par l'empereur, revêtu de vêtements féminins[2]? On ne saurait se prononcer bien nettement sur ces deux points, et je n'ose, pour ma part, en rien conclure de précis sur la date.

L'*Apologie* a-t-elle été rédigée originairement en grec? ou en syriaque? Autant que j'en puis juger, — abstraction faite du texte syriaque que je ne puis lire, — il n'est pas démontré, que l'original n'ait pu être grec. Le tour du développement rappelle d'assez près la manière simple d'Aristide; la traduction latine se laisserait transposer en un grec assez analogue sans grande difficulté. Pour expliquer l'importance que prennent les mythes orientaux, il suffirait que l'auteur fût un Asiatique; il ne serait pas nécessaire qu'il se fût servi du syriaque. Admettons d'ailleurs qu'il s'en soit servi : l'*Apologie* présente trop de rapports avec les apologies grecques du IIe siècle, fût-elle même un peu postérieure, pour qu'on puisse la passer sous silence, et en négliger les idées directrices.

L'auteur est peu philosophe, et il a peu de choses à nous apprendre, il faut l'avouer, sur la question qui nous a principalement intéressés. Il est tellement convaincu de

1. L'idée qu'il ne faut pas être esclave de la tradition est exprimée par les deux écrivains à peu près dans les mêmes termes; l'idée est banale, mais ce qui l'est moins, et implique une parenté, c'est l'argument tiré du fait que « les pauvres, les boiteux, les aveugles » n'acceptent pas sans se plaindre l'héritage de leurs parents.

2. C'est assurément une explication séduisante; si on ne l'accepte pas, on ne voit pas quel sens peut avoir ce passage. — Ce que dit Harnack de la polémique contre les images, et de l'état d'esprit qu'elle suppose chez ceux à qui elle s'adresse, a peu de force (cf. Geffcken, p. XX-XXVIII).

la supériorité du christianisme, qu'il ne peut concevoir d'autre obstacle à son triomphe que la tyrannie aveugle de la tradition. Aussi, sans s'expliquer autrement sur l'histoire primitive de l'humanité, et sur le pouvoir de la raison, juge-t-il que l'aveuglement des générations antérieures à la venue du Christ a quelque excuse. Depuis la prédication de l'Evangile, au contraire, tous les yeux auraient dû s'ouvrir. Tout le paganisme est interprété à la façon d'Evhémère. Pour comprendre l'origine des religions, nous n'avons qu'à regarder autour de nous : les Césars reçoivent un culte; c'est ainsi que, dans les anciens temps, les hommes ont honoré leurs rois défunts, et s'en sont fait des dieux. Des exemples empruntés, avons-nous dit, à la mythologie asiatique plus encore qu'à la mythologie grecque, viennent à l'appui de cette thèse générale. Le monothéisme est inculqué sous une forme tout à fait semblable à celle que les autres apologistes nous ont fait connaître. Dieu est le seul être véritable; il est la vérité, il est la vie, et l'activité de l'âme, invisible et présente dans le corps comme Dieu l'est dans le monde, nous aide à le comprendre. Inversement l'âme est l'image de Dieu[1]. Son caractère essentiel est d'être doué du libre arbitre. Comme Justin, comme tous les apologistes grecs du IIe siècle, l'auteur insiste sur cette idée. Ne disons pas : pourquoi Dieu ne nous a-t-il pas faits impeccables et inaccessibles à l'erreur? Pourquoi ne nous a-t-il pas faits ses adorateurs, et nous a-t-il laissés choir dans l'idolâtrie? Il nous a faits libres, il a remis notre sort entre nos mains. A nous de comprendre et de voir la vérité. L'idolâtrie est foncièrement mensongère; l'adorateur des faux dieux se ment à lui-même, se renie lui-même. Le souverain idolâtre ne doit pas s'excuser

1. De Dieu « qui court dans ta pensée », dit l'auteur; il semble qu'il y ait là le jeu de mots sur θεός, θέειν, ce qui pourrait être un argument en faveur d'un original grec. — Voir d'autres raisons en faveur de cette hypothèse, dans Rubens Duval, *Anciennes Littératures chrétiennes* : *La Littérature syriaque*, p. 169.

en disant qu'il n'est que le représentant de ses sujets, qu'il doit réaliser les vœux de la majorité[1]. Au contraire, son devoir est de réagir contre l'erreur. Il y gagnerait, s'il l'osait, d'avoir de meilleurs sujets. Rien d'ailleurs n'est plus facile en réalité que de jeter bas cet obstacle de la routine, qui paraît d'abord si redoutable. L'état naturel de l'esprit humain, c'est la connaissance de la vérité; l'erreur est comme une maladie, comme un nuage qui couvre l'éclat du jour; elle peut se dissiper en un clin d'œil, et l'âme libérée reconnaît avec joie la vérité dont elle a été quelque temps privée.

VII. — L'Irrisio d'Hermias.

Cette revue des écrits apologétiques, qui peuvent avoir une certaine prétention à remonter jusqu'au IIe siècle, sera terminée quand j'aurai dit quelques mots d'un dernier petit ouvrage[2] dont l'origine et la date sont également incertaines. L'origine? car quel est le personnage que nos manuscrits appellent Hermias le philosophe, et qui a composé ce Διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, c'est-à-dire ce : *Persiflage des philosophes païens*? [3] Personne ne l'a jamais cité, dans toute l'antiquité chrétienne, et il ne

1. On voit que je comprends tout autrement qu'Harnack ces textes qui ne me paraissent nullement choquants, en supposant que l'auteur s'adresse à l'un des grands empereurs Antonins. L'auteur rend hommage, je crois, à leurs lumières, sans le dire comme le font Justin, Tatien, Athénagore; c'est précisément pourquoi il ne peut comprendre comment des hommes supérieurs, si moraux, si éclairés, restent attachés à une tradition périmée, et ne rompent pas, comme les chrétiens, avec le troupeau. Le seul texte vraiment embarrassant, en cette hypothèse, est celui qui fait mention de *vêtements féminins*.

2. Le texte est très incorrect dans la *Patrologie*; le voir dans Diels, *Doxographi græci*. Cf. Harnack, *Geschichte...*, I, 2, 782, et II, 2, 196. — Une étude spéciale a été assez récemment consacrée à notre écrit par Di Pauli (*Die Irrisio des Hermias*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, d'Ehrhard et Kirsch, VII, 2, 1907). Di Pauli date le Διασυρμός de 180-220.

3. Je reproduis la traduction du titre par M. M. Croiset, *Hist. de la Litt. grecque*, V, 745.

sera jamais pour nous qu'un nom. La date? car, si la majorité des critiques semble incliner aujourd'hui, malgré tout, à croire qu'il a vécu au IIe siècle ou au IIIe, Harnack le juge au contraire postérieur à Constantin. Les analogies que présente l'ouvrage avec l'apologétique du IIe siècle sont flagrantes. Que contient-il en effet? Une collection d'exemples, mis bout à bout, des contradictions perpétuelles où sont tombés les philosophes. On ne saurait mieux en définir l'objet que ne l'a fait l'auteur lui-même, en concluant : « J'ai exposé tout cela », dit-il, « pour montrer l'opposition qu'on trouve entre leurs théories, comment leurs recherches procèdent à l'infini et n'ont pas de terme, comment l'objet en est indéfinissable, inutile, insaisissable à toute prise et à tout raisonnement. » C'est en effet ce qu'il a essayé de montrer, dans une revue sarcastique, menée à grand train, avec une verve qui se soucie peu d'être équitable et aussi peu d'être fine, en faisant s'entrechoquer les unes contre les autres les doctrines des principales écoles sur la nature de l'âme d'abord, ensuite sur Dieu et le monde; ces doctrines sont résumées en quelques formules très simplifiées, et poussées audacieusement à la caricature. Certaines ressemblances apparaissent avec quelques parties de la *Cohortatio* faussement attribuée à Justin, mais il est malaisé d'en déduire une filiation entre les deux écrits. On est frappé aussi, — Di Pauli a eu raison de le noter, — d'une analogie avec Lucien : le titre seul indique déjà que c'est le même procédé de polémique railleuse, d'ailleurs encore beaucoup plus superficielle et conduite avec un talent très inférieur. Hermias ne recherche pas la plaisanterie délicate de Lucien; il veut plus d'éclat et de tapage; il a besoin, comme Tatien, de gros effets. Les modèles qu'il imite seraient faciles à trouver, au IIe siècle, parmi ces écoles de sophistes ampoulés et prétentieux, qu'il est arrivé à Lucien même de railler. Qu'on lise par exemple ces quelques lignes du chapitre IV : « Mais voici Empédocle, qui se dresse

menaçant devant moi, et qui me crie du haut de l'Etna : « Les principes de toutes choses sont la haine et l'amour; l'un qui unit, l'autre qui divise; et leur discorde produit tout... » Bravo, Empédocle; je te suis, et jusqu'au cratère de feu. Mais voici que d'autre part Protagoras m'entraîne, en me disant : « L'homme est la mesure de toutes choses.... » Ailleurs encore Thalès me fait signe. » Que l'on mette ensuite en comparaison cette tirade déclamatoire du sophiste Sidonios, que cite Lucien dans la *Vie de Démonax*[1] : « Si Aristote m'appelle, je le suivrai au Lycée; si Platon m'appelle, j'irai à l'Académie; que Zénon m'appelle, je passerai mon temps au Portique... » On attend avec impatience qu'Hermias, lui aussi, invoque Pythagore; on voudrait lui crier, comme Démonax à Sidonios : « Pythagore te dit de te taire; écoute-le ».

Cependant ces caractères littéraires du *Persiflage*, si frappants qu'ils soient, ne sauraient passer pour une preuve tout à fait solide qu'il date du IIe siècle; ils pourraient provenir d'une imitation érudite; on a longtemps encore écrit en ce style après la période antonine. Longtemps aussi on a copié les *Doxographes*, et s'il est notable que l'auteur ne fasse aucune allusion à l'école néoplatonicienne, on ne peut se dissimuler que la littérature apologétique est généralement très asservie à la tradition, médiocrement soucieuse de l'actualité, et qu'un écrivain d'époque tardive qui démontrerait les contradictions des philosophes par l'exemple exclusif des systèmes classiques n'aurait rien qui pût nous surprendre. Toutefois, réunies, toutes ces observations concordantes ne peuvent manquer de faire quelque impression, et l'on sera tenté de dire, avec le dernier historien de la *Littérature chrétienne*[2], que « au point de vue de l'histoire littéraire, la date 200 environ rend parfaitement compte des faits essentiels », si l'on ne peut opposer aux

1. Chap. XIV.
2. H. Jordan, p. 224, note.

remarques précédentes aucune constatation qui les compense.

Harnack[1] a cru trouver cette compensation dans la première phrase du *Persiflage* : « Paul, le bienheureux Apôtre, écrivant aux Corinthiens, qui habitent la région laconienne de la Grèce, ô mes chers frères, leur déclare avec raison que la sagesse de ce monde est folie auprès de Dieu ». Il semble à peu près sûr que les mots : *ô mes chers frères*, ὦ ἀγαπητοί, ne doivent pas être considérés comme faisant partie de la citation de la *première Epître aux Corinthiens* ; c'est une des apostrophes connues qu'emploient les prédicateurs de langue grecque. Il faut donc en conclure que le *Persiflage* s'adresse à des lecteurs chrétiens, qu'il affecte la forme d'une sorte de sermon, et que l'auteur a en vue un public d'ouailles qu'il connaît bien. Mais c'est trop dire que d'avancer que cet exorde est inconcevable au IIe siècle, ou au commencement du IIIe ; nous devons seulement en conclure qu'un écrit qui débute ainsi n'est pas une *Apologie* à l'usage des gentils, et la formule un peu singulière qui sert à déterminer la situation géographique de Corinthe nous prouve aussi que l'auteur a dû résider ailleurs qu'en Grèce. Cet auteur pourrait donc être assez vraisemblablement un Oriental, ainsi que l'a déjà suggéré Renan, mais il ne semble pas qu'il y ait d'impossibilité réelle à le placer à la fin du IIe siècle ou peu de temps après.

Il est sûr qu'on n'arrivera jamais, — à défaut d'un témoignage extrinsèque, — à une opinion qui paraisse tout à fait solide, quand il s'agit d'un écrit qui reste partout dans les généralités les plus communes. Hermias, de toutes façons, appartient à la classe des apologistes les plus fanatiques ; non seulement il dédaigne la métaphysique et ses subtilités, mais il ne comprend rien à la notion même de science, et il n'a nul besoin de curiosité intellectuelle à satisfaire. Il pense que la philosophie a

1. P. 197.

pris son origine « de la défection des anges », en d'autres termes, qu'elle est œuvre diabolique[1]; et c'est ce qui en explique les contradictions. Tatien n'a rien dit de plus foncièrement hostile à l'hellénisme, et il aurait probablement accepté la formule d'Hermias. Si celui-ci n'était pas en réalité du IIe siècle, nous ne manquerions pas pour cela de témoins, qu'à l'école de Justin, profondément pénétré du caractère unique qui distingue le christianisme, mais soucieux de ménager la philosophie, s'est opposée, dès l'époque antonine, une autre école d'Apologistes, non pas certes plus chrétienne, mais qui croyait pouvoir se passer de tous ces ménagements et déclarait à la raison humaine une guerre sans merci.

1. Clément d'Alexandrie a combattu l'idée que la philosophie doit être condamnée comme œuvre diabolique. Mais on ne peut en conclure qu'il vise Hermias; trop de chrétiens ont dû le dire, comme Hermias.

CONCLUSION

Il y a des raisons pour que le christianisme et la philosophie soient en conflit, — et il faut bien qu'il y en ait, puisque ce conflit, tantôt sourd, tantôt déclaré, est de tous les temps. Il y a des raisons aussi pour qu'ils s'accordent, — et il faut bien qu'il y en ait, puisqu'en tout temps aussi il s'est trouvé des hommes qui ont poursuivi cet accord. A l'époque antonine, la philosophie est généralement pénétrée d'esprit religieux, et le christianisme sent très vivement le besoin de se présenter sous l'aspect d'une philosophie.

Pour bien comprendre l'attitude des Apologistes, il faut se rappeler tout d'abord ce qui s'était déjà passé à Alexandrie, lorsque le judaïsme s'était rencontré avec l'hellénisme, Nous ne savons rien de précis sur leurs premières approches; tout ce qui se rapporte aux prédécesseurs de Philon est fort obscur; mais nous ne pouvons douter que ceux-ci n'aient été assez nombreux. Ainsi nous échappent à peu près les timidités probables, les tâtonnements naturels de ceux qui osèrent un jour, au lieu de maudire en bloc l'hellénisme, l'étudier et y établir des distinctions. Quand nous ouvrons les œuvres de Philon, nous constatons que ce qu'ils avaient souhaité y est pleinement réalisé. Philon est resté profondément juif, et il trouve dans la révélation la source

de ses croyances; mais il en retrouve les éléments dispersés dans les doctrines des Grecs. Au lieu de rechercher directement la vérité, il procède toujours par l'exégèse du texte sacré, et l'incohérence de son exposition, parfois même de sa pensée, s'explique parce qu'il suit ce texte pas à pas, sans jamais entreprendre une systématisation méthodique; mais il transpose toutes les données de la Bible dans la langue du stoïcisme ou du platonisme, et il en traduit les idées, comme les Septante en ont traduit les mots. Si résolu qu'il soit à maintenir intact l'héritage religieux de ses ancêtres, il est tout aussi désireux de s'approprier les richesses de la science grecque; il sent en juif, mais il s'exprime en grec, et comme notre langage gouverne parfois aussi notre pensée, il lui arrive de penser en grec. Ainsi, par sa théorie savante et compliquée du *Logos*, il a profondément modifié l'ancien monothéisme hébraïque, et, par sa théorie de l'extase, il a préparé de loin une évolution imprévue de la philosophie grecque elle-même. Jéhovah est son Dieu, que Moïse et les Prophètes lui garantissent; mais Platon, Héraclite, Parménide, Euripide, Zénon, Cléanthe sont pour lui « de saints hommes », qui lui ont beaucoup appris. Par la connaissance étendue et exacte qu'il a des systèmes, par le large et libre usage qu'il en fait, Philon est très supérieur aux Apologistes de l'époque antonine; il est au niveau qu'atteindront seulement, parmi les chrétiens, les hommes de la génération suivante, les docteurs de l'école d'Alexandrie. Nos Apologistes recommencent, sur de nouvelles données, l'œuvre que les obscurs prédécesseurs de Philon avaient inaugurée; ils ouvrent à leurs coreligionnaires la même voie, pour y refaire lentement à peu près la même expérience. L'exemple des Juifs alexandrins n'a pas pu être entièrement ignoré par eux, et leur a certainement profité; un bon nombre d'idées chères à Philon sont parvenues jusqu'à eux, et se laissent reconnaître dans leurs écrits. Mais ont-ils étudié Philon directement? Il est très diffi-

cile de répondre à cette question. On est cependant assez peu porté à y faire une réponse nettement affirmative, tout au moins quand il s'agit des plus anciens, et notamment de Justin. Il ne serait pas impossible, il est vrai, qu'ils eussent eu quelque répugnance à se mettre ouvertement à l'école d'un Juif postérieur à la venue du Christ, et à le citer comme une autorité; mais, s'ils avaient méthodiquement exploité ses ouvrages, on comprendrait mal qu'ils ne l'eussent jamais nommé, jamais désigné au moins par voie d'allusion; or la première mention expresse que nous ayons rencontrée de lui se trouve dans la *Cohortatio*, qui, pour toutes sortes de raisons, nous a paru manifestement appartenir à une époque assez tardive, et dont l'auteur avait visité Alexandrie.

L'attitude intellectuelle de Philon n'est pas faite pour surprendre. Il y avait un conflit irréductible entre la mythologie hellénique et le monothéisme juif, entre les cultes païens et le culte juif, entre la morale païenne vulgaire et la morale juive. Mais, pour tout homme de bonne foi, il y avait entre la religiosité philosophique et ce monothéisme, entre la morale philosophique et cette morale, autant de concordances au moins que d'oppositions. Il faut se représenter l'état d'esprit des croyants qui constatèrent ces analogies; leur émerveillement à la fois et leurs hésitations; cette inquiétude qui en résulta, et qui devait conduire tout naturellement des hommes convaincus que la vérité avait son unique source dans la révélation, à imaginer l'hypothèse des emprunts faits par les Grecs à l'Écriture[1]. Cet état d'esprit est celui des Apologistes. Tous ceux d'entre eux que nous connaissons avaient été d'abord païens; ils passèrent par une double crise. En premier lieu, au moment où ils se firent chrétiens, ils crurent retrouver dans la foi tout ce

1. La théorie est aussi dans Philon, qui se sert cependant de formules beaucoup plus réservées que celles des Apologistes (cf. les textes cités par Heinze, *Lehre vom Logos*, p. 238, et Aall, *Geschichte der Logosidee*, I, p. 188.)

qu'ils avaient aimé dans la philosophie, tout ce qui avait été jusqu'alors l'aliment de leur esprit et de leur cœur, avec quelque chose en surplus, et d'abord la certitude qui leur manquait. Après qu'ils se furent convertis, la plupart d'entre eux ne crurent pas devoir renier ce dont ils avaient si longtemps vécu; et, s'il en fut qui eurent ce triste courage, comme l'eut Tatien, il ne fut pas en leur pouvoir d'oublier. La théorie des emprunts vint fort à propos les aider, et les mit à l'aise. Elle leur permit une certaine générosité dédaigneuse à l'égard de l'hellénisme; elle leur permit surtout d'en exploiter sans scrupule les trésors. Ils s'habituèrent à ne pas le condamner en bloc; dès lors, la distinction à établir entre ce qu'il fallait rejeter et ce qu'on était autorisé à conserver était délicate, mais on pouvait faire le part très large à l'indulgence. La nécessité de prouver les larcins des philosophes ou des poètes, de montrer par quelle voie ils avaient été possibles, n'est apparue à certains d'entre eux que très tard, probablement quand des objections leur ont été adressées, qui leur ont semblé embarrassantes. Encore, quand ils ont voulu y répondre, se sont-ils satisfaits de solutions très enfantines, en sorte que, pratiquement, rien ne gênait l'extension qu'ils prétendaient donner à leur théorie, et toutes les analogies pouvaient s'interpréter comme si elles provenaient d'un emprunt. On s'accoutumait ainsi, de plus en plus, à faire usage des doctrines païennes, pour suppléer à ce que la doctrine chrétienne, encore extrêmement simple, paraissait avoir de pauvre et d'insuffisant pour des esprits cultivés; on y trouvait un double avantage, celui de l'enrichir et de la présenter sous une forme méthodique; celui de se faire comprendre des adversaires les plus redoutables et d'entrer en contact avec eux.

Les Apologistes étaient poussés par un autre motif à faire des concessions assez larges à l'hellénisme. Leur polémique devait être dirigée contre les Juifs aussi bien que contre les païens. Rabaisser les Juifs, c'était, presque

nécessairement relever les Grecs. Ce contre-coup se laisse saisir manifestement chez Justin. Justin est extrêmement soucieux de repousser les prétentions des Juifs, et il réduit à presque rien leur privilège. Il est ainsi conduit à accorder en partie aux Grecs ce qu'il refuse si âprement aux Hébreux. Mais il faut reconnaître que ce n'est point là son mobile unique. Il avait aimé sincèrement le platonisme, et lui gardait un attachement fidèle, une sorte de respectueuse reconnaissance; il n'était pas insensible à ce que la vertu stoïcienne avait de noble et de haut. Son esprit était généreux et son cœur compatissant : le sort de toute cette humanité, si longtemps abandonnée à elle-même, à l'exception d'une toute petite nation, et condamnée sans réserve, si l'on poussait jusqu'au bout le rigorisme, était pour lui un tourment. De là sa théorie du Verbe séminal, dont il ne faut pas exagérer la portée, mais dont on ne doit pas non plus diminuer le mérite. Elle fait honneur à son cœur plus encore qu'à son esprit, et lui assigne une place à part parmi tous les Apologistes.

Ceux-ci n'ont point eu, en général, la même inquiétude; ils ont été beaucoup plus sévères pour la philosophie, dont ils ont, en même temps, largement profité. Ils s'en sont inspirés sans scrupules, quoique toujours avec précaution, et ils n'ont pas eu de scrupule, parce que leur foi était entière. Presque tous nous ont confié les raisons qu'ils ont eu de croire, et bien que cette confidence soit devenue assez vite un thème conventionnel, dont la forme est trop monotone pour qu'on soit autorisé à y retrouver en tout l'écho fidèle d'une expérience individuelle, on peut, en jugeant les choses en gros, tenir compte de certaines de leurs déclarations. Ils ont été séduits par la simplicité du monothéisme, par l'élévation de la morale chrétienne, par la figure et le rôle du Christ, par le spectacle des communautés primitives, où régnait l'esprit de charité, ou par le courage des martyrs. Mais la raison décisive de leur conversion a été la satisfaction

donnée à leur besoin de certitude. Ils ont cru posséder désormais une vérité solide, fondée sur une évidence qui provenait directement de l'expérience, au lieu d'être péniblement atteinte par une dialectique toujours douteuse. Double expérience, où le passé et le présent apportaient à la fois leur témoignage. D'une part, l'authenticité de la révélation biblique leur semblait prouvée irréfutablement par un grand fait historique, la réalisation des prophéties. D'autre part la mission de Jésus leur semblait garantie par cette même réalisation, et par des constatations matérielles qu'ils croyaient faire chaque jour, en assistant à la guérison des démoniaques. Ainsi, de tous côtés, la certitude venait à eux, les pénétrait et les enivrait. Elle leur parlait avec la voix imposante de l'histoire, cette expérience de l'humanité, quand ils considéraient toute la destinée du peuple juif et toute la vie de Jésus. Elle leur parlait avec le ton autoritaire du fait, de l'expérience personnelle, quand ils croyaient voir les démons s'enfuir sur l'intervention toute-puissante des exorcistes chrétiens, et d'eux seuls.

Ils sont donc par là semblables au commun des fidèles. Ils croient, parce qu'ils entendent la parole divine, et parce qu'ils voient les effets de l'action divine. La religion qu'ils professent est pour eux quelque chose d'unique, et de surnaturel : elle est un enseignement divin, transmis à l'homme par Dieu lui-même, par ses interprètes autorisés, par son Fils, et contrôlé par le témoignage de la nature, de l'histoire et de la vie, que seul il permet de comprendre. Tous, avec des nuances dans l'expression, mais avec un accord remarquable sur le fond, s'ils reconnaissent que le Créateur se révèle par son œuvre et que la loi morale est inscrite dans tous les cœurs, ils estiment que ce consentement universel sur l'existence de Dieu et la distinction du bien et du mal n'est qu'un premier degré tout à fait élémentaire et insuffisant de la connaissance religieuse ; ils jugent que la raison humaine est impuissante à nous élever plus haut ; qu'elle ne peut jamais saisir la vérité d'une prise ferme, ni l'embrasser tout entière ; qu'elle ne la per-

çoit que partiellement et confusément. Ceux qui sont le plus modérés dans leur langage, comme Justin et Athénagore, ne diffèrent en rien sur ce point des plus fanatiques, comme Tatien ou Théophile. Tous sont donc profondément convaincus qu'une révélation est nécessaire; c'est parce qu'ils veulent une vérité révélée qu'ils sont chrétiens; ils le sont tout entier, et on se trompe gravement, lorsque, se laissant abuser par le contraste que présentent leurs écrits avec certains de ceux du Nouveau Testament ou des Pères Apostoliques, on paraît aller jusqu'à ne plus voir en eux que des demi-chrétiens, des philosophes impénitents qui se font illusion à eux-mêmes.

Puisqu'ils sont si fermes sur ce principe, il serait étrange qu'ils eussent, consciemment ou inconsciemment, adultéré le christianisme. Ils sont les hommes de leur temps; leur pensée a des points de contact multiples avec celle de leurs contemporains païens; elle s'exprime souvent dans le même langage. Ce serait un grand aveuglement que de ne pas vouloir le reconnaître. C'en serait un aussi grand que de ne pas voir la barrière qu'ils ont toujours élevée entre la philosophie et la foi. Sur leur attitude voulue, il ne peut y avoir de doute, et cette attitude devient de plus en plus nette, à mesure même qu'ils sont mieux informés sur la philosophie et en tirent plus de profit. Les déclarations par lesquelles Tatien, Athénagore, Théophile, qui sont vraiment instruits, affirment leur indépendance, sont plus catégoriques que celles de Justin, moins cultivé qu'eux. Il est infiniment plus délicat de déterminer s'ils n'ont pas subi sans le vouloir quelque influence persistante de leur éducation. Même *a priori*, on peut juger invraisemblable qu'ils y aient échappé; que leurs procédés de composition, l'allure de leur méthode, leurs habitudes d'expression en soient tout à fait indépendants. Nous avons constaté par mille preuves qu'en ce sens ils sont restés Grecs. Mais le sont-ils restés aussi par certaines de leurs idées fondamentales? et, en développant la doctrine ecclésiastique, l'ont-ils dénaturée par l'immixtion d'éléments étrangers? Pour savoir

s'ils l'ont fait, passons en revue les principales questions qui les ont intéressés, et résumons les conclusions auxquelles nous avons abouti, en analysant leurs opinions sur chacune.

Il a semblé à beaucoup de critiques que l'influence de la philosophie, et plus particulièrement du platonisme, se révélait irrésistiblement dans la doctrine des Apologistes sur Dieu le Père. Ils auraient conçu le Dieu suprême comme absolument transcendant; ils auraient voulu qu'il y eût entre le monde et lui une sorte d'abîme; ils auraient considéré comme indigne de lui d'entrer en une relation quelconque avec la matière, et ne lui auraient attribué aucun rôle dans la création. Il est vrai qu'ils ont eu un souci extrême d'éviter toute apparence d'anthropomorphisme; qu'ils ont proscrit avec la même rigueur l'anthropomorphisme hellénique qui incarnait et partageait l'essence divine en une foule innombrable de divinités, simples exemplaires sublimés d'une humanité supérieure, et l'anthropomorphisme juif qui donne au Créateur un corps, et le fait entrer directement en relation avec les hommes. Mais le Dieu suprême n'est pas pour eux au delà de l'être, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας; il est *celui qui est*, ὁ ὤν, l'être lui-même dans sa vérité, dans sa plénitude. Justin, quand il parle de la création, confond perpétuellement Dieu et le Verbe, et nomme aussi bien l'un que l'autre. Tatien dit que le souverain de toutes choses était la substance même de l'univers; qu'il contenait tout en lui-même par le moyen de sa puissance verbale; que la matière a été projetée par lui; et il fait si bien de lui le véritable créateur qu'il appelle le Verbe, par une expression qu'on lui a souvent reprochée, « la première œuvre qu'il ait enfantée ». Athénagore insiste aussi fortement sur l'unité de l'essence divine que sur la distinction des personnes; cette unité est maintenue selon lui par l'Esprit; et cette conception rappelle tellement le stoïcisme, — mais toutefois un stoïcisme corrigé, transposé de la sphère du monde dans celle de l'essence divine, distincte du monde, — qu'il semble bien que cette essence,

quoique spirituelle ou plutôt précisément parce que spirituelle, soit ainsi, si nous en jugeons du point de vue moderne, à quelque degré, matérielle; — tant il est loin de faire du Dieu suprême une pure entité. Le Verbe est l'ouvrier de la création: mais, si c'est par lui que s'établit véritablement le contact entre Dieu et la matière, la continuité de ce contact, d'un bout à l'autre, est toujours fortement marquée; le Père demeure l'origine véritable des choses, comme il est la source première de la révélation, et comme c'est de lui que dérive tout d'abord le gouvernement providentiel du monde.

Le Verbe, ouvrier de la création, est l'organe de la révélation. La théorie qui explique sa génération et sa relation avec le Père s'est lentement dégagée et précisée, de Justin à Athénagore; mais elle apparaît, dès le début, nettement orientée dans le sens d'où elle ne déviera plus, et si Justin n'a pas encore exprimé toutes les conséquences des principes qu'il avait posés, il est difficile qu'il ne les ait pas, au moins, entrevues par instants. Le Verbe est fils de Dieu, engendré au moment précis de la création du monde, au delà de laquelle on trouve d'abord superflu de remonter; mais, comme il est la raison de Dieu, et que Dieu n'a jamais pu être conçu sans raison, la moindre réflexion doit conduire à admettre qu'il a été verbe intérieur avant d'être verbe proféré. Il n'en est pas moins né à un moment déterminé, et c'est alors qu'il devient proprement Verbe. Il n'est donc qu'au second rang; il vient après le Père; il lui est subordonné. Les Apologistes l'ont tous présenté à la fois sous le double aspect de démiurge et de révélateur, en montrant de préférence l'un ou l'autre, selon leurs tendances particulières, ou selon l'occasion. Quand ils ont considéré en lui le démiurge, ils ont pris le plus grand soin de le séparer de son œuvre; si Justin assimile une fois le Fils de Dieu à l'âme du monde du *Timée*, c'est pour retrouver chez Platon une image, — déformée, — de la Trinité chrétienne; cela ne veut pas dire qu'il accepte sur ce point la doctrine de Platon, et qu'il

regarde le Fils comme infus dans la matière. C'est par erreur qu'on a pu croire que le *pneûma* hylique de Tatien était le Verbe; il en est formellement distingué. En tant que révélateur, le Verbe a été de tout temps l'interprète du Père, qui ne communique jamais directement avec les hommes; c'est par lui que se sont opérées toutes les théophanies de l'Ancien Testament; c'est lui qui a inspiré les prophètes; car il est identifié le plus souvent à l'esprit prophétique; c'est lui enfin qui s'est incarné en Jésus, et qui a apporté à l'humanité la vérité complète, la vérité certaine, prouvée par la réalisation de toutes les prophéties au cours de sa vie terrestre. Est-ce lui qui a inspiré aussi cette prophétie de seconde classe, qui est contenue dans des livres comme ceux d'Hystaspe et de la Sybille? En faisant de ces livres un usage de plus en plus large, les Apologistes sont restés toujours dans un vague prudent à ce sujet. Enfin cette idée, — qui leur est commune à tous, — que la raison humaine, malgré sa faiblesse, peut néanmoins tirer d'elle-même deux notions essentielles : celle de l'existence d'un Dieu créateur, et celle de l'obligation morale, a inspiré au seul Justin une théorie selon laquelle cette raison, ainsi fécondée par une semence venue du Verbe, a pu, chez quelques païens privilégiés dont la vie a été exceptionnellement sainte, parvenir jusqu'au pressentiment obscur de la vérité chrétienne. Cette théorie, telle que Justin l'a exposée , ne manque pas d'une originalité véritable; elle provient d'un instinct généreux, et se fonde d'abord sur une idée de sens commun; elle emprunte sa forme au stoïcisme, mais en donnant toutefois une valeur assez nouvelle à l'expression stoïcienne qu'elle emploie.

Il ne peut être question de fermer les yeux sur les analogies nombreuses entre cette doctrine et celle du *Logos*, telle que l'avait popularisée la philosophie, et principalement le stoïcisme. Elles sont évidentes, mais non moins claires sont aussi les différences. Surtout, il est essentiel de se demander quel a été le point de départ de la pensée des Apologistes. L'erreur, rarement exprimée, mais partout

latente, où tombent ceux qui ne les ont pas lus d'un trait, et ont seulement cherché dans leurs œuvres les textes relatifs à telle ou telle question déterminée, est d'imaginer que ce point de départ soit dans la doctrine même du Logos, considéré comme un intermédiaire nécessaire entre Dieu et le monde. Ils obéissent en réalité à un tout autre mobile, qui est d'ordre purement religieux. Ils ont cru à la mission de Jésus-Christ, sur la foi des prophéties, et sur le témoignage de l'histoire évangélique. Le *Dialogue* de Justin a pour objet de montrer d'abord l'authenticité de cette mission, même abstraction faite de la préexistence, et Justin reconnaît si bien pour fondement de sa croyance l'attribution à Jésus de la qualité de Christ ou Messie, qu'il s'explique avec une indulgence relative[1] sur le compte des Judéo-chrétiens « qui professent qu'il est le Christ, tout en déclarant qu'il fut homme entre les hommes ». Si Tatien, dans le *Discours*, ne nomme même pas Jésus, il est l'auteur du *Diatessaron*, et cela prouve assez que l'*Évangile* était son livre de chevet. Le christianisme, pour les Apologistes comme pour tous les chrétiens, c'est d'abord Jésus, c'est le Christ. La théorie du Logos convient sans doute à leurs tendances intellectuelles, qui sont celles de leur temps, mais elle ne leur suffirait pas, et ce n'est pas parce qu'elle est le complément nécessaire de la transcendance qu'ils l'ont si complaisamment développée ; c'est parce qu'elle est pour eux la meilleure garantie de la divinité de Jésus, et parce qu'elle leur explique sa préexistence. Jésus n'est pas déifié parce que la doctrine philosophique du Logos l'exige ; car il n'est pas nécessaire d'incarner le Logos, et même rien n'est plus extravagant pour un Celse. Il devient Logos parce qu'il est cru Dieu, et que le Sabellianisme pur, le Patripassianisme sont tout ce qu'il y a de plus opposé à l'état d'esprit naturel des premières générations chrétiennes. C'est bien ainsi déjà que le quatrième Évangéliste, le premier à notre connaissance, et

1. *Dialogue*, XLIII, 4.

sans doute le premier en fait, a introduit le Logos dans la théologie chrétienne. Qu'après cela son récit soit moins une narration historique de la vie de Jésus qu'une interprétation de cette vie conformément au principe posé, rien de plus sûr; mais cette pensée première : Jésus est Dieu parce qu'il est le Verbe, voilà le germe d'où tout le reste est sorti. Telle est aussi l'attitude intellectuelle des Apologistes. Chez un seul, chez Tatien, un mot se trouve, qui peut avoir une apparence de sabellianisme; mais il n'est pas sûr qu'on doive l'interpréter en ce sens; car le « ministre du Dieu qui a souffert », ce peut être le ministre du Verbe, qui est Dieu. Les Apologistes du IIe siècle ont pris chez Jean, où ils l'ont trouvée toute prête, la doctrine du Verbe, pour le même motif qui l'avait fait proclamer par Jean. On ne nie point pour cela que la doctrine, par quelque voie qu'elle soit parvenue à Jean, soit d'origine philosophique, ou, si l'on veut, contienne un élément philosophique; qu'en la proclamant, Jean ait préparé une transformation profonde de la pensée chrétienne primitive; qu'en s'y ralliant et en la propageant, les Apologistes aient peu à peu mis au jour les conséquences que l'initiative de Jean recélait; que, sans cesser de voir en Jésus le Messie et le Sauveur, on se soit accoutumé de plus en plus à voir en lui d'abord et surtout le Verbe, démiurge et révélateur; que les Apologistes eux-mêmes, une fois adoptée une conception qui ouvrait une communication entre le christianisme et le stoïcisme ou le platonisme, aient exploité largement les idées de ces deux écoles; qu'ils n'aient pas pris en toute circonstance, quand ils les transposaient, toutes les précautions désirables, quoiqu'ils aient toujours commencé par établir en principe les distinctions utiles; qu'ils aient paru parler parfois un langage plus philosophique que chrétien, aussi bien par l'effet d'une habitude inconsciente que dans une intention de propagande habile. Ce ne sont là toutefois que des faits secondaires; le fait essentiel, c'est que, dans son principe, la doctrine des Apologistes est religieuse, et non pas philosophique : ils croient

d'abord en Jésus, fils de Dieu, et ils s'expliquent ensuite sa divinité par la préexistence du Verbe.

Les chrétiens ont pu formuler une théorie du Verbe, à la fois en s'appropriant les idées courantes sur le Logos, et en sauvegardant leur indépendance, parce que l'idée du Verbe a trouvé chez eux un support solide dans la personne de Jésus. Il n'est pas extraordinaire que le Saint-Esprit soit resté beaucoup plus indistinct. En tant qu'il a inspiré les prophètes, il est généralement identifié avec le Verbe, et il était difficile qu'il ne le fût pas, tant on avait pris l'habitude de regarder le Verbe comme l'agent de la révélation, comme l'interprète obligé du Père. Il est peu intéressant d'examiner chez les Apologistes le rôle effacé qu'ils ont laissé à la troisième personne divine, et il suffit de noter que, s'ils acceptent loyalement son existence, parce que la formule de leur foi la leur impose, ils ne savent ensuite comment la définir et l'utiliser. On trouve plus de profit à étudier, au sens le plus général, quel est leur concept de l'*esprit* ou *pneûma*. On s'aperçoit alors que, sur toutes les questions qui n'étaient point vitales et où le sens profond du christianisme n'était pas engagé, la plupart d'entre eux ont très simplement adopté ou conservé les notions philosophiques courantes, principalement celles du stoïcisme. Ils conçoivent volontiers le monde comme pénétré par un *esprit* qui en est le lien, qui en fait l'unité, qui y propage la vie, donne à la matière inerte ses formes, détermine les caractères spécifiques des êtres organisés et en règle la génération : cet *esprit* est lui-même matériel : c'est une sorte d'air ténu, vif et chaud, c'est le πνεῦμα des stoïciens, et ce sont leurs λόγοι σπερματικοί, dérivés de ce πνεῦμα (expression que Tatien remplace par celle de πνεύματα ὑλικά). Cette théorie physique du monde, venue en ligne directe du stoïcisme, se trouve exposée en détail surtout chez Tatien, mais Tatien l'a réduite expressément à ce rôle de théorie *physique* ; il a superposé à l'esprit de la matière un autre esprit tout différent et supérieur ; c'est celui qui constitue l'essence divine, celle du Père et du Logos ; qui

n'a ni commencement ni fin; qui n'est pas une force de la nature, mais l'intelligence et la volonté souveraines; il est conçu d'ailleurs, ainsi que semble l'indiquer l'emploi du terme πνεῦμα, comme invisible et impalpable, mais est matériel, au sens où l'esprit n'est que la matière la plus ténue. Athénagore partage cette vue, et l'influence du stoïcisme est si grande sur lui, que, s'il a réussi à maintenir mieux que ses prédécesseurs l'unité de l'essence divine, tout en affirmant la distinction des personnes, il n'a pu le faire qu'en imaginant cette unité sur le modèle de celle que les stoïciens attribuaient au monde; en disant que le Père et le Fils étaient unis par l'unité du Saint-Esprit.

La matière, comme l'esprit qui l'anime et l'informe, a été créée *ex nihilo*. Il suffit de lire les nombreux textes où les Apologistes proclament que Dieu est le seul être véritable, qu'il est seul sans commencement et sans fin, pour être assuré qu'ils n'ont pas reconnu un second principe, éternel comme Dieu, même en le concevant, selon la métaphysique platonicienne, comme une pure négation. Comme ils ont vu dans le Verbe un démiurge, un organisateur de la matière, plutôt qu'un créateur à proprement parler, — le Père étant la source véritable de tout être, — comme ils ont aimé à rapprocher le récit biblique de la création et celui du *Timée*, il en est résulté souvent une réelle obscurité dans leur propre exposé. Mais, à défaut d'une déclaration formelle, il y a des indices clairs que Justin croyait la matière créée. Tatien a fait cette déclaration; il a écarté en principe ce dualisme où risquait de le faire choir la rigueur de son ascétisme, et dont le feraient presque soupçonner certains passages de son discours, si on avait le tort de les isoler. Aucun doute n'est possible au sujet des successeurs de Justin et de Tatien. Ainsi donc, sur cette grave question encore, pour tant que les Apologistes aient ensuite mis à profit dans le détail les deux principaux systèmes philosophiques, en ce qui concerne l'interprétation de la nature et de l'ordre du monde, ils

ont maintenu solidement la barrière entre le christianisme et le platonisme ; plus encore peut-être entre le christianisme et le panthéisme stoïcien.

J'ai plusieurs fois signalé, au cours de mon étude, que l'opposition entre la philosophie et la naissante théologie chrétienne n'a peut-être été plus formelle sur aucun autre point que sur la nature et la destinée de l'âme. Justin a été platonicien ; il est resté attaché au platonisme ; il déclare que le platonisme n'est pas contraire au christianisme ; mais il ajoute aussitôt qu'il ne lui est point exactement semblable, et toute l'introduction du *Dialogue* montre clairement, qu'une des différences essentielles, à ses yeux, réside là. En effet, non seulement il abandonne la croyance en la préexistence de l'âme et en la métempsychose, mais il déclare que l'âme n'est pas immortelle par nature ; qu'elle n'est pas, selon la théorie exposée dans le *Phèdre*, principe du mouvement et, par conséquent, principe de vie ; qu'elle ne participe à la vie que parce que celle-ci lui est communiquée par un « esprit vital », et qu'elle s'éteindra momentanément, entre le jour de la mort et celui du jugement. Dès lors, la polémique contre le chapitre célèbre du *Phèdre* fut reprise sans cesse dans la littérature chrétienne, quoique la plupart des sentiments particuliers de Justin ne fussent pas destinés à triompher. Tatien, sur le ton de défi qui lui est ordinaire, commence le développement où il explique la nature de l'âme par ce cri hautain qui vise directement l'axiome contraire de Platon : « L'âme n'est pas immortelle ! » Athénagore, plus mesuré, plus exactement informé que ses prédécesseurs, et plus capable de s'approprier certaines données philosophiques sans rien craindre pour l'indépendance de sa foi, est demeuré plus fidèle au platonisme, et il admet au moins l'immortalité naturelle de l'âme ; mais il marque son originalité par toute sa doctrine de la Résurrection, dont la croyance à l'immortalité de l'âme n'est qu'un élément ; sans doute l'âme est immortelle, mais elle n'est pas, comme pour les platoniciens, la seule partie noble

de la nature humaine; l'homme est un composé; toutes les parties de ce composé sont également à la peine, également promises à l'honneur: l'homme revivra tout entier, corps et âme, parce qu'il a vécu corps et âme; parce que, ce qui est l'homme, ce n'est pas l'âme, c'est l'ensemble qui résulte de son union avec le corps; cette union est faite dès que l'homme naît; elle dure pendant toute sa vie; elle doit se renouveler après sa mort.

On peut constater de très frappantes concordances entre les idées que se font les Apologistes de la nature et du rôle des démons, et celles qui avaient cours, au IIe siècle, non pas seulement dans les écoles philosophiques, mais dans les milieux les moins cultivés. Les différences ne sont pas moins manifestes. Pour les philosophes, spécialement pour les platoniciens, tels que Plutarque, les démons sont des êtres intermédiaires entre les Dieux et les hommes; leur nature est mixte, intermédiaire aussi entre la nature divine et la nature humaine: quoique supérieurs à l'homme, ils sont donc imparfaits, sujets à l'erreur et accessibles à la passion; ils ne sont pas non plus immortels; ils meurent, après une très longue vie, comme en témoigne l'histoire du grand Pan; mais par cette durée de leur existence, aussi bien que par l'excellence de leurs facultés, ils sont très au-dessus de nous. Leur demeure est aussi, comme il convient après tout ce qui vient d'être dit, dans les espaces intermédiaires, dans les airs, dans la région lunaire; serviteurs et ministres des Dieux, ils font dans ces espaces de perpétuels voyages, ils surveillent les honneurs rendus aux Dieux, les cérémonies du culte; ils inspirent les oracles; ils s'adressent quelquefois directement aux hommes, à certains hommes privilégiés du moins, comme Socrate; ils sont préposés à la surveillance de tous, riches ou pauvres, bons ou mauvais; ce sont les agents de la Providence. Tels sont les bons démons, et c'est leur rôle que le platonisme met d'ordinaire en évidence; mais il n'est pas sans exemple au IIe siècle que l'on croie aussi, dans les écoles philoso-

phiques, à l'existence de démons pervers; le traité de Plutarque sur Isis et Osiris, consacré à l'interprétation du plus célèbre mythe égyptien, est formellement dualiste, et Typhon y tient la place d'un esprit du mal, tandis qu'Osiris et Isis y apparaissent comme des génies bienveillants. Cette seconde catégorie de démons, celle des génies malfaisants, qui n'occupe que le second rang dans la pensée des philosophes et n'est même mentionnée qu'assez exceptionnellement, est sans cesse invoquée au contraire dans les superstitions populaires. Les incantations magiques qui nous sont parvenues attestent quelle était la force de ces croyances, et nous font connaître en quelque mesure cette foule confuse d'esprits redoutables. Théories philosophiques et superstitions avaient contribué à créer un état d'esprit à peu près universel, que les chrétiens aussi partageaient. Ils admettent, comme la plupart de leurs contemporains, l'existence d'êtres intermédiaires entre la divinité et les hommes, dont la résidence est dans les régions de l'air. Mais ils les divisent beaucoup plus catégoriquement en deux classes : les bons et les mauvais; ils réservent très expressément le nom de *démons* aux mauvais, et ils expliquent leur perversité, leur malice par le mauvais usage qu'ils ont fait de ce libre arbitre, qui leur a été départi ainsi qu'aux hommes; ils savent, par le témoignage des Écritures, dans quelles circonstances et de quelle manière ont été commises les fautes qui les ont fait ainsi déchoir; l'histoire du serpent au début de la *Genèse*, celle des anges qui se sont épris des femmes, et des géants leurs rejetons, au chapitre VI du même livre, probablement aussi les légendes recueillies par le *Livre d'Hénoch* leur donnent, sur ce point, les lumières qu'ils désirent. Ainsi, quelque ressemblance que nous puissions constater, ici encore, entre la démonologie païenne et la démonologie chrétienne, cette dernière a chez les Apologistes ses caractères particuliers qui ne permettent pas de l'assimiler à l'autre.

Les démons, avons-nous dit, sont doués du libre arbitre,

et ils en ont fait un mauvais usage ; en tant qu'ils sont libres, et malgré la qualité supérieure de leur essence, moins pesamment matérielle que la nôtre, ils ne sont que nos égaux. L'ensemble des êtres intelligents est donc distribué selon une classification toute différente de celle que le stoïcisme avait adoptée. Pour les Stoïciens, les hommes sont en société avec les Dieux ; la raison est un lien entre les uns et les autres, et, si la pratique admet de tout autres nuances, de sorte qu'on en vient à ne plus reconnaître, dans la réalité, que des προκόπτοντες plus ou moins avancés dans la voie du perfectionnement moral, le sage est théoriquement parfait par définition : il est l'égal de Zeus. Les Apologistes, comme tous les chrétiens, mettent au sommet de l'échelle des êtres, sans qu'aucune comparaison puisse être faite entre lui et ses créatures, Dieu, seul parfait comme il est seul tout-puissant et seul éternel. Au-dessous de lui sont les anges, les démons et les hommes, pareils moralement, quelle que soit la différence de leur constitution physique ; car ils sont également libres ou responsables, et leur sort dépend du choix qu'ils auront fait, volontairement, entre le bien et le mal.

La doctrine du libre arbitre est au centre de toute la morale des Apologistes : elle éclaire et explique toute la destinée de l'homme, toute l'histoire de l'humanité. Ils l'ont quelquefois défendue par des arguments de sens commun : Justin l'a appuyée sur les affirmations de Platon, — qu'il déclare d'ailleurs empruntées à la Bible, — et il aime à rappeler le mot fameux de *la République* : « La faute est à notre choix ; Dieu n'est pas en cause ». Il insiste sur le fait que les Stoïciens, comme les Platoniciens, jugent l'homme capable d'accomplir à son gré le bien ou le mal, et il prend plaisir à répéter, d'après Xénophon, l'apologue d'Hercule entre le vice et la vertu.

Faut-il dire pour cela que sa pensée est philosophique plutôt que religieuse? Si l'on veut se prononcer, que l'on se rappelle quels sont, de part et d'autre, les principes. Dans le platonisme, — où je ne distingue pas les mythes

de l'exposé dialectique, puisque les Apologistes paraissent considérer le tout en bloc, — le libre arbitre de l'homme est lié à la préexistence de l'âme et à ses incarnations successives. Pour le stoïcisme, ne nous demandons pas s'il était possible aux stoïciens, étant donnés les principes de leur physique, de démontrer le libre arbitre : il doit nous suffire que Justin ne leur en conteste pas le droit. Mais, quel est leur objet, quand ils professent cette doctrine? C'est, en réalité, de conduire l'homme à la liberté, en faisant pénétrer en lui la conviction qu'il est libre : c'est de le contraindre à éprouver, à développer toutes les forces que sa nature recèle ; et de l'arracher à la tyrannie des choses, à l'aveuglement des opinions fausses ; ce n'est pas de lui montrer les conséquences de ses actes dans une autre vie, de le prévenir des sanctions qui lui sont réservées par un Juge suprême. Or c'est là, au contraire, l'unique pensée des Apologistes. Cette croyance au libre arbitre, qui leur explique l'histoire universelle aussi bien que l'énigme de nos destinées individuelles, a pour eux sa source dans le récit biblique de la création et dans les prédictions relatives au jugement dernier ; et les certitudes qui en résultent sont à leurs yeux le privilège des chrétiens, quoique tous les hommes aient plus ou moins conscience de leur responsabilité morale. S'ils invoquent à l'occasion l'enseignement des Stoïciens sur la conflagration finale du monde, c'est seulement comme une analogie qui peut accoutumer les Gentils à une idée qui leur répugne : ils ne voient aussi dans la doctrine de Platon sur la vie future qu'un pressentiment assez vague de la vérité, et Justin note avec soin que l'éternité des peines n'y est pas inscrite. Les chrétiens, au contraire, connaissent, avec une clarté parfaite, l'avenir qui les attend, et toute la théorie du libre arbitre s'encadre pour eux entre le commandement prescrit à Adam et Ève, et les grandes assises que tiendra le Christ lors de sa seconde venue.

Ainsi, pour toutes les questions vitales, nous avons

constaté certes des points de contact entre la croyance des Apologistes et les théories des philosophes. Mais à propos d'aucune il ne nous est apparu qu'ils aient pris leur point de départ dans la philosophie, ou, qu'inspirés par son esprit, ils aient altéré gravement celui du christianisme. D'où vient donc cependant que très souvent on a porté sur leur théologie et leur morale un jugement si différent du nôtre? Cela tient peut-être à deux causes : une erreur, et les conséquences excessives que l'on a tirées d'un fait en lui-même exact.

L'erreur est de croire qu'un auteur puisse nous livrer sa pensée, sans aucune réserve, dans un écrit apologétique. Nous ne connaîtrions que très imparfaitement Justin si au témoignage des *Apologies* ne s'ajoutait celui du *Dialogue*; grâce à la comparaison que nous pouvons établir entre ces ouvrages très différents, nous avons le droit d'espérer que nous tenons solidement le fil conducteur de sa pensée; toutefois, cela ne veut point dire que le *Syntagma*, s'il était retrouvé, n'aurait rien à nous apprendre. Même si nous ignorions tout de la vie de Tatien et si nous ne possédions aucune notion sur aucun autre de ses ouvrages que le *Discours*, ne nous sentirions-nous pas obligés de conjecturer qu'un chrétien, qui n'a pas nommé Jésus, n'a pu nous révéler toute sa croyance dans ces quelques pages, les seules que nous ayons de lui? Si le traité d'Athénagore sur *la Résurrection* ne nous était pas parvenu en même temps que la *Supplique*, nous aurions perdu une source d'information très précieuse. Les chapitres où Justin, dans l'*Apologie*, décrit les rites du baptême, la célébration du service divin, celle de l'Eucharistie, sont parmi les plus instructifs; or ils sont exceptionnels, et nous n'en retrouvons pas l'équivalent dans les *Apologies* postérieures. Nous savons à quels principes, à quels arguments les Apologistes croyaient utile de faire appel, quand ils défendaient leur religion devant un public profane; mais nous ne savons pas tout ce qu'ils apportaient de foi candide et de sentiment profond, quand ils allaient, le

dimanche, s'unir aux autres fidèles, pour assister à une de ces cérémonies sans faste dont Justin seul nous a laissé apercevoir la noble et pure simplicité.

Le fait exact, d'où l'on fait découler des conclusions excessives, c'est que les ouvrages apologétiques du IIe siècle, pris en leur ensemble, produisent vraiment sur un lecteur impartial une tout autre impression que les Épîtres de saint Paul, celles d'Ignace, ou, si nous prenons un exemple un peu plus tardif, les parties dogmatiques du livre d'Irénée. En quoi consiste la différence? Assurément en ce que, dans ces derniers écrits, la fonction rédemptrice du Christ, son œuvre de salut, l'efficacité de sa mort prennent un relief beaucoup plus fort. Si elles nous semblent plus effacées chez les Apologistes, et presque secondaires [1], ce n'est pas qu'ils n'aient pas eu l'occasion d'en montrer le sens et la valeur; il serait vain de nier qu'apparemment elles tenaient moins de place dans leur conception personnelle du christianisme que dans celle d'Irénée, d'Ignace, ou de Paul. Mais s'ensuit-il que cela soit dû à l'action neutralisante de la philosophie? N'est-il pas plus vrai qu'il y a là une des tendances spontanées, une des manifestations possibles du christianisme primitif, qui se continue et qui s'exagère? Paul s'attache presque uniquement à deux grands épisodes de l'histoire religieuse : la chute du premier homme, et la mort rédemptrice du Christ; toute sa pensée en dépend et toute sa foi en dérive. Les Apologistes considèrent avec prédilection deux autres moments corrélatifs; d'une part la création de l'homme, doué du libre arbitre et soumis à la loi morale; d'autre part, le jugement dernier et ses sanctions. Ils n'oublient pas la chute; ils ne se refusent pas à en reconnaître les effets : perte de l'immortalité d'abord, corruption et aveuglement progressifs de la nature humaine, à mesure que les générations successives recommencent à leur tour la fatale expérience d'Adam et Ève, accumulent les péchés, et laissent s'appesantir le joug du

1. Encore faut-il excepter, en quelque mesure, au moins Tatien, et l'auteur de la *Lettre à Diognète*.

Démon. Mais ils sont peu portés à étendre le second de ces effets jusqu'à croire que la nature humaine ait été radicalement transformée, que notre volonté ait été pervertie au point de ne pouvoir être guérie que par la grâce : ils sont, en un mot, très éloignés de ce qui deviendra la doctrine du péché originel. Dans le drame de la chute, ce qui les frappe surtout, c'est l'action personnelle du Diable, et ils ne sont pas moins attentifs quand ils croient retrouver, dans toute l'histoire postérieure, dans l'histoire contemporaine elle-même, les manifestations incessantes de cette action. L'œuvre rédemptrice du Christ s'opère donc surtout, à leurs yeux, par la ruine du pouvoir des démons : ce pouvoir a été brisé en principe par l'incarnation du Verbe : il sera anéanti définitivement lorsque le Christ reviendra dans sa gloire. Ces conceptions, en un âge où la théologie est encore flottante, et commence seulement à se chercher, répondent à une des attitudes d'esprit possibles, pour des chrétiens nourris de la lecture de la Bible et des Évangiles, autorisés encore à une certaine liberté individuelle d'interprétation, et qui concentrent en conséquence leur attention sur certains principes, au détriment de quelques autres. Ceux que les Apologistes semblent sacrifier se sont imposés surtout par l'influence progressive de saint Paul : mais on peut lire la Bible et les Évangiles, dans un esprit très religieux, sans les interpréter exclusivement dans le sens de Paul[1]. La thèse du péché originel ne ressort pas de l'ensemble des *Écritures* avec cette netteté vigoureuse que lui a donnée Augustin[2]. La démonologie par contre est sans cesse au premier plan dans les Évangiles synoptiques. Peut-on s'étonner qu'il se soit trouvé, au second siècle, des

1. Qu'on entende bien que je n'exprime ici aucun jugement sur la valeur même des conceptions religieuses de saint Paul. J'explique seulement comment il paraît possible, historiquement, que celles des Apologistes en diffèrent, tout en provenant beaucoup plus de la tradition chrétienne que de la philosophie.

2. Cf. Israël Lévi : Le péché originel dans les anciennes sources juives (*École des Hautes-Études* ; *Section des Sciences religieuses* ; *Programmes et rapport*, 1907-1908).

chrétiens qui aient édifié leur théologie en négligeant la première pour avoir toujours l'autre présente à leur esprit? On peut soutenir qu'une telle doctrine diminue l'œuvre rédemptrice du Christ, mais il n'en résulte pas qu'elle soit de provenance philosophique; les principes en sont tout religieux, quoiqu'incomplets, et c'est dans l'Écriture que les Apologistes les trouvent. L'idée que toute la destinée humaine, depuis la création jusqu'au jugement, avant comme après la chute, avant comme après l'incarnation, n'a de sens que par le libre arbitre, leur vient en droite ligne des premiers chapitres de la Genèse. L'idée que le Christ est descendu sur cette terre pour ruiner la puissance du démon leur vient des trois premiers Évangiles. L'idée que Jésus est à la fois le Christ et le Verbe préexistant, instrument du Père dans l'œuvre de la création et celle de la révélation, leur vient du prologue de l'Évangile de saint Jean. Alors que tant d'autres conceptions essentielles du christianisme ont été adultérées et rendues méconnaissables par le Gnosticisme, il est excessif, parce que le sentiment profond d'une rédemption nécessaire s'exprime, dans la plupart des systèmes gnostiques, avec une sincérité incontestable, mais aussi sous la forme mythologique la plus choquante, de reconnaître au Gnosticisme une valeur proprement religieuse que l'on refuse à la doctrine des Apologistes. Par le seul fait que ceux-ci admettent l'incarnation du Verbe, ils s'opposent à toute philosophie avec autant de vigueur qu'ils en ont mis, pour d'autres raisons, à renier le gnosticisme. C'est une révélation interprétée par la raison qu'ils nous invitent à accepter; mais c'est d'abord une révélation.

C'est aussi une révélation interprétée par la raison. Au fond, personne n'oublie sans doute, — quoiqu'on parle souvent comme si on l'oubliait, — que la pensée des Apologistes est toute chrétienne, et que, puisque la source de toute vérité est pour eux dans la parole divine, il y a un abîme entre eux et ceux, qui, comme Épictète ou Marc-Aurèle, écoutent seulement en eux-mêmes leur démon, c'est-à-dire la voix individuelle de la raison commune. Si l'on veut les

juger absolument, c'est là le fait essentiel. Mais si, pour les comprendre historiquement, on les replace dans la chaîne de la tradition chrétienne, qui contesterait que l'importance de leur rôle ait consisté à faciliter certaines transactions entre le christianisme et la philosophie? L'opinion qu'ils ont exprimée publiquement sur celle-ci peut différer de l'un à l'autre; ils en ont tous fait à peu près le même usage. Entre toutes les interprétations anciennes de la foi, celle qu'ils ont donnée offrait un double avantage; elle favorisait la propagande auprès des esprits cultivés; et surtout elle concourait puissamment à la transformation nécessaire de la très simple croyance primitive en une doctrine assez large et assez complexe pour fournir une explication générale du monde et de l'histoire. Elle aidait ainsi à l'avènement d'une religion éclairée, qui ferait leur part aux curiosités les plus hautes de l'intelligence, comme aux exigences les plus strictes de la conscience et aux désirs les plus purs du cœur. L'effort des Apologistes, continué, avec plus de savoir et de talent, par les grands Alexandrins, a produit le christianisme savant du IVe. Ces hommes d'un esprit médiocre, mais que guidait une vue juste, ont travaillé à une grande œuvre.

APPENDICES

APPENDICE I

La « Grande et la Petite Apologies » de Justin; leur relation mutuelle.

Nous avons perdu une bonne partie de l'œuvre de Justin, et nous ne connaissons sa vie que très imparfaitement. Voici comment on en fixe généralement, aujourd'hui, les principales étapes : né à *Flavia-Néapolis* dans les premières années du IIe siècle, Justin s'est converti vers 133, et a fait un assez long séjour à Éphèse, à ce moment même, ou peu après; il a publié sa grande *Apologie* vers 150, et l'a complétée plus tard par cette sorte d'appendice que constitue la petite; il a composé le *Dialogue* entre 155 et 160, et a subi le martyre au commencement du règne de Marc-Aurèle, pendant que Q. Junius Rusticus était préfet de Rome, entre 163 et 167 [1].

Ces conclusions paraissent assez solides. La date approximative de l'entretien, probablement réel, entre Justin et Tryphon, s'établit aisément par les allusions que renferme le *Dialogue* à la guerre juive; le séjour à Éphèse a au moins une assez grande probabilité,

1. Telles étaient en 1897, les conclusions de Harnack (*Geschichte*, II, p. 284). Celles de Zahn en 1900 (*Forschungen*, VI, p. 9-14) ne sont pas sensiblement différentes. D'après lui. Justin converti à Éphèse vers 130, y a vécu quelques années, et y a eu, vers 132-135, sa controverse avec Tryphon; l'*Apologie* (considérée comme unique, l'appendice ayant été composé presque aussitôt après le grand ouvrage), daterait sûrement de la période 151-161, et serait probablement antérieure à 154. Tous les écrits de Justin qui nous ont été conservés auraient été composés sans doute pendant son premier séjour à Rome, sûrement pas pendant le second, qui fut l'époque de son martyre.

il est impossible d'admettre, pour la composition de la grande *Apologie*, une autre période que celle qui est indiquée par Justin lui-même, lorsqu'il nous dit que Jésus est né 150 ans avant le temps où il écrit [1], et, quoique ce chiffre ne doive pas nécessairement être regardé comme rigoureux à une unité près, on ne saurait abuser de ce qu'il peut être un *chiffre rond*, pour étendre cette période jusqu'aux premières années du règne d'Antonin le Pieux. Le *Dialogue*, au chapitre cxx, contient une référence expresse à l'*Apologie*; il est donc postérieur et, sans doute, d'assez longtemps; car c'est un ouvrage considérable. Le témoignage des *Actes* du martyre de Justin permet aussi de limiter à un intervalle assez court l'époque de sa mort; ce même témoignage nous oblige à admettre qu'il n'a pas toujours résidé à Rome, et qu'il y avait fait un premier séjour, suivi d'une absence, avant le moment où Rusticus le fit arrêter; mais il est impossible de rien dire de précis sur la durée respective de ces deux séjours, et l'intervalle qui les a séparés.

On peut aussi reconnaître en principe que la *Seconde Apologie*, — je veux dire la petite, — est une sorte d'appendice de la première. Qu'elle soit postérieure à la grande, quoique le *Parisinus* la mette en tête, cela ne fait aucun doute, et est prouvé par son contenu. Qu'elle ne soit pas une *Seconde Apologie*, au sens propre du mot, c'est ce que démontrent les références qu'elle fait à la première, sous la forme habituelle qu'emploie Justin pour renvoyer d'un chapitre à l'autre dans le même ouvrage [2]. Ce qui reste tout à fait ignoré, et ne peut être que matière à conjectures plus ou moins probables, c'est l'intervalle qu'il faut placer entre la composition de la *Grande Apologie* et celle de cet appendice.

La *Grande Apologie* forme un tout; elle se termine par une véritable conclusion; on ne peut donc soutenir que Justin l'ait interrompue, à un moment donné, et publiée imparfaite, avec l'intention de la compléter un jour, dès qu'il en aurait le loisir. Le début de la *petite* révèle d'ailleurs, dès le premier coup d'œil, par sa brusquerie [3], qu'elle a été inspirée par l'impression qu'avaient produite

1. *Première Apologie*, XLVI, 1. On ne peut pas subtiliser sur le point d'origine de cette période de cent cinquante ans, puisque Justin, qui connaissait Luc, ne peut dater la naissance de Jésus que d'après Luc.

2. προέφημεν, IV, 2; ὡς προέφημεν, V, 5, etc.

3. Lirait-on Καὶ- τε, au lieu de Καὶ- δὲ, comme on a proposé de le faire, on n'atténuerait pas très sensiblement cette brusquerie. Du reste, il n'y aurait pas là une raison décisive de nier que la *Petite Apologie* fût un ouvrage indépendant. Quoiqu'on pense de certains exordes abrupts, qui ouvrent quelques écrits classiques (par exemple l'*Economique* de Xénophon), et eût-on réussi à les expliquer autrement que par l'emploi d'un procédé littéraire, ces écrits étaient lus, à l'époque romaine, comme

sur Justin les événements récents ; elle a eu une cause occasionnelle qui fut la persécution dirigée contre les chrétiens par le préfet Urbicus ; mais, malheureusement, la date de la préfecture d'Urbicus ne nous est pas exactement connue. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est qu'Urbicus a occupé cette charge seulement après 150 [1], si on admet que la *Grande Apologie* est au plus tôt de 150, et cela ne peut être contesté. Après l'avoir reçue, il l'a peut être conservée pendant un temps assez long ; car Antonin avait pour règle de laisser en place le plus possible les hommes auxquels il avait accordé sa confiance. D'autre part Junius Rusticus a été préfet avant 168, date où la préfecture appartenait à L. Sergius Paullus, et comme il a été consul pour la deuxième fois en 162, il est probablement devenu préfet, selon l'usage assez commun de ce temps, aussitôt après ou peu après. Urbicus du reste, qui avait exercé déjà un commandement important dans la grande guerre juive de 132-135, n'a pu vivre beaucoup plus tard qu'Antonin lui-même (mort le 7 mars 161). Il résulte de tout cela que la *Petite Apologie* ne doit pas être postérieure à 161 ; mais n'est-elle pas antérieure de plusieurs années ?

Emmerich [2] a pensé que Justin n'avait pas eu le temps de la publier, et qu'il l'avait laissée, imparfaite encore [3], dans ses papiers ; il aurait été interrompu par la mort. Harnack a trouvé l'hypothèse séduisante, mais sans oser l'adopter. Zahn, tout au contraire, a émis l'avis « qu'un très court intervalle » avait séparé la composition des deux écrits, dont le plus ancien est, d'après lui, vraisemblablement antérieur à 154 [4]. Il serait vain de prétendre *démontrer*

indépendants, et ces exordes pouvaient être imités, en raison même de leur singularité. Ce qui oblige à penser que la *Petite Apologie* devait avoir, selon l'intention de Justin, quelque relation avec la grande, ce sont les renvois de l'une à l'autre.

1. Cf. pour les références, Zahn, *l. c.* : principalement la note 4 de la p. 11.

2. *De Justini philosophi et martyris apologia altera*, Münster, 1896, p. 74.

3. *Imparfaite*, dis-je ; on ne peut dire : *inachevée* ; car elle est terminée par une véritable conclusion, et j'ajoute que cette conclusion, — la demande que Justin adresse aux souverains de sanctionner officiellement son ouvrage, — se comprend mieux si elle s'applique à l'ensemble formé par les deux *Apologies*.

4. Zahn a eu le mérite de faire intervenir le premier, dans l'examen de la biographie de Justin, le papyrus 358 du Musée Britannique (publié par Kenyon : *Greek Papyri in the British Museum*, II, p. 171), qui permet de placer la préfecture de Félix en Egypte entre 148 et 154, et confirme par conséquent pour la *Grande Apologie* la date approximative 150, déjà si nettement indiquée par Justin lui-même. Il y a chance pour que Justin, en mentionnant un fait qui « s'est passé sous Félix » fasse allu-

le contraire, mais, tant qu'aucun document n'aura fixé la date de la préfecture d'Urbicus plus près de 150 que de 160[1], on restera parfaitement libre de l'admettre, si, d'autre part, on y est incliné par quelques vraisemblances. Or la conjecture d'Emmerich explique mieux assurément que celle de Zahn pourquoi les deux *Apologies* nous sont parvenues séparées, et elle rend mieux compte de la brusquerie du début de la petite. Elle aide aussi à comprendre, a dit Emmerich, certaines imperfections de celle-ci : mais, comme celles qu'on peut relever dans la grande ne sont pas moins frappantes, j'attache beaucoup moins de prix à cette observation. Par contre, il m'a semblé, — et j'ai tâché d'en fournir des preuves, — que, sur plus d'un point essentiel, le second ouvrage était en progrès par rapport au premier, qu'il indiquait de la part de Justin des réflexions nouvelles, l'intention de préciser ses idées, de répondre à des objections qui lui avaient été faites ou qu'il s'était faites de lui-même. Enfin, je suis encore tout à fait d'accord avec Emmerich pour estimer qu'il faut se garder de négliger le passage où se trouve l'allusion célèbre aux menées de Crescens. Je reconnais que ce texte ne *prouve* pas que ces menées aient causé directement le martyre de Justin, que le texte, d'ailleurs corrompu, de Tatien (chap. XIX), ne le *prouve* pas davantage, et qu'il est fort possible qu'Eusèbe l'ait conclu uniquement de ces deux textes. Mais il n'est pas improbable qu'il l'ait conclu avec raison, et on est bien tenté de le conclure avec lui. Il y a une certaine vraisemblance que, même si la controverse avec Crescens n'a pas été la cause directe de la mort de Justin, — Tatien, en tout cas, échappa aux manœuvres du cynique, — elle a contribué au moins à attirer sur celui-ci l'attention de l'autorité; il est très naturel de penser que les mesures prises par Rusticus ont suivi peu après.

APPENDICE II

Vérité et fiction dans le « Dialogue » de Justin.

Dans le groupe d'études sur Justin que Zahn a données à la *Zeitschrift für Kirchengeschichte* (tome VIII) en 1886, une des plus inté-

sion à un événement assez récent, mais l'argument que Zahn tire du participe présent ἡγεμονεύοντι n'a, il faut le reconnaître, aucune valeur.

1. La manière dont Justin en parle : τὰ ... γενόμενα ἐπὶ Οὐρβίκου permet de croire qu'Urbicus n'était déjà plus préfet : c'est même le sens le plus probable : mais χθές et πρώην montrent que les faits sont cependant récents.

ressantes est celle qu'il a intitulée : *Vérité et fiction dans le Dialogue de Justin avec le juif Tryphon.* Que l'on accepte ou non toutes ses conclusions, Zahn a eu le mérite d'examiner de plus près qu'on ne l'avait fait avant lui l'affabulation du *Dialogue*, ce qui s'y mêle de réalité et d'artifice, et aussi l'étendue probable des lacunes que nous constatons dans notre texte actuel. Je laisse de côté ce dernier point, qui a son importance quand on veut se rendre compte de la composition de l'ouvrage, de l'habileté plus ou moins grande avec laquelle Justin a employé la forme dialoguée; mais qui est négligeable, si l'on s'attache surtout à dégager les idées maîtresses. Je voudrais au contraire ajouter ici quelques réflexions encore sur l'introduction. Il est certain qu'elle a, en quelque mesure, un caractère historique; on y voit souvent des réalités transparaître; mais il est visible aussi que si, véritablement, un entretien (ou une série d'entretiens) engagé avec quelque rabbin juif, peut-être à Éphèse, a pu fournir à Justin, longtemps après, le canevas sur lequel il a travaillé, il se mêle à ces souvenirs de son expérience personnelle une large part de fantaisie; discerner, doser cet élément, cela n'est pas sans intérêt pour l'intelligence précise de l'œuvre entière de Justin.

Zahn a donné des raisons assez solides pour expliquer certaines différences entre ce que Justin nous dit ici de sa conversion, et les termes qu'il emploie, à ce sujet même, dans l'*Apologie*. Il est naturel que, dans celle-ci, il mentionne, comme un mobile essentiel, l'impression qu'il avait éprouvée en constatant le courage des martyrs, et il ne l'est pas moins que, dans un ouvrage consacré à une polémique contre le judaïsme, il sente seulement le besoin d'invoquer celle qu'a produite sur son esprit la réalisation des prophéties. Cela même est déjà un indice que Justin, ni dans l'un ni dans l'autre cas, n'a voulu nous donner un fragment de biographie minutieusement exact, et que, si la critique, — comme il arrive trop souvent, — opérait sur de telles données sans les interpréter, elle serait bien malavisée. J'ai dit pour quels motifs il faut bien se garder de prendre à la lettre tous les détails de la conversation entre Justin et le vieillard; j'ai montré comment, pour obéir à ces nécessités de composition antithétique que commande la forme dialoguée, Justin avait prêté au vieillard, — qui cependant est son porte-parole, — une hostilité contre la philosophie que lui-même n'a jamais ni ressentie ni approuvée; et comment il s'est dépeint aussi, par une sorte de compensation, plus philosophe qu'il ne l'avait jamais été. Mais l'épisode même de la rencontre avec le vieillard est-il issu d'un souvenir, ou bien est-il purement fictif? Quoiqu'il ne semble pas *a priori* que l'on ait aucune raison de le juger impossible ou invraisemblable, n'est-il pas utile de noter que ce *vieillard* paraît

appartenir à la figuration conventionnelle de ce genre littéraire que constitue le dialogue, et qu'on retrouve, à l'époque de Justin, au moins un exemple du rôle qu'il y pouvait jouer? Cet exemple est dans l'*Hermotime* de Lucien, chapitre XXIV. Après avoir décrit la cité idéale d'où les vices humains seraient bannis, Lycinus, — porte-parole de Lucien, — dit à son interlocuteur[1] : « J'ai entendu autrefois *un vieillard* raconter comment les choses s'y passent; il m'engagea même à l'y suivre; il devait me montrer le chemin, me faire inscrire, en arrivant, au rang des citoyens, me donner une place dans sa tribu et dans sa phratrie, afin que j'eusse ma part du bonheur commun.

« Mais, moi, je refusai, soit folie ou jeunesse[2]. »

Je n'avais alors que quinze ans; et cependant j'étais déjà peut-être dans les faubourgs, aux portes mêmes de la cité. Le vieillard me disait, entre autres choses, au sujet de cette ville, si j'ai bonne mémoire, que tous les habitants y sont étrangers, venus d'autres pays... », etc.

Je suis bien loin de vouloir insinuer que Justin s'est inspiré de l'*Hermotime*. Cet écrit paraît être, selon M. Maurice Croiset, de 165 environ; ce qui, étant donnée la date approximative de la mort de Justin, rendrait déjà l'hypothèse très peu vraisemblable. Je me borne à signaler, dans deux *dialogues*, un procédé d'affabulation tout à fait analogue, et je crois qu'on peut en induire avec quelque probabilité que ce procédé était usuel dans le genre littéraire du dialogue. Comme la figure du vieillard n'a chez Justin aucun caractère individuel, on est très tenté de croire qu'il n'a fait ici que se conformer à une tradition. La figure de Tryphon est beaucoup plus précise; elle a des traits particuliers, qui autorisent à penser que Justin avait en vue un personnage déterminé; on ne peut guère contester non plus que l'entretien de Justin avec le rabbin ne soit à l'image de discussions très réelles que Justin a soutenues, à une certaine époque de sa vie, contre des docteurs juifs. Le récit de sa conversion, au contraire, est bien plus fortement stylisé; non seulement la physionomie du vieillard semble tout à fait conventionnelle, mais ce voyage à travers les diverses écoles que Justin lui raconte ne l'est pas moins, et évoque aussi certains souvenirs de Lucien.

La lecture de Lucien, comme celle de Plutarque, est indispensable à quiconque veut comprendre l'état d'esprit des Apologistes et mesurer leur degré de culture. Relever, sans les forcer, des analogies ou des contrastes qui nous renseignent sur les tendances

1. Traduction Talbot.
2. *Iliade*, V, 201.

générales du temps, les idées courantes, les traditions littéraires, est beaucoup plus utile et plus fructueux que ne le sont les études de *sources* proprement dites, qui ne conduisent le plus souvent qu'à des résultats illusoires.

APPENDICE III

L'origine et la valeur de l'expression λόγος σπερματικός chez Justin.

J'ai expliqué le rôle du *Verbe séminal*, selon la conception de Justin, et j'ai dit que, si l'expression elle-même a été empruntée au stoïcisme, elle est prise dans un sens assez particulier. Il vaut la peine d'examiner d'un peu plus près cette nuance.

Considérons d'abord l'usage stoïcien. Le principe actif, dans la nature, est pour les stoïciens le *feu artiste*, πῦρ τεχνικόν, ou l'*esprit* (souffle) πνεῦμα; sans que les deux expressions soient synonymes, nous pouvons négliger ici la différence. Ce principe physique est en même temps principe rationnel; il est *raison*, λόγος. Sans lui, la matière proprement dite, ὕλη, demeurerait inerte et informe. C'est lui qui crée et ordonne toutes choses. Les stoïciens, pour employer la terminologie du moyen âge, sont des *nominalistes*, et Zénon ne voyait dans les *idées* platoniciennes que de simples concepts de notre esprit, ἐννοήματα. Les seules réalités sont les individus, et aucun individu n'est exactement pareil à un autre : tout être, par le seul fait qu'il existe, est quelque chose d'unique. Cependant, bien qu'ils ne soient jamais identiques, les individus se classent en espèces, dont tous les représentants ont des caractères communs; ces caractères se transmettent, chez les animaux ou les plantes, de génération en génération. Comment expliquer cette fixité de l'espèce? La théorie des λόγοι σπερματικοί sert précisément à fournir cette explication. Des deux termes qui composent cette locution, l'un, l'adjectif, évoquant l'idée de *semence*, exprime l'expansion du germe qui va s'accroissant et développant tout ce qu'il contient; l'autre, le substantif, montre que ce développement est régulier, soumis à des lois rationnelles. Le sens de la locution, prise en son ensemble, est essentiellement physique, cosmologique.

La locution s'emploie d'ordinaire au pluriel, sous la forme : λόγοι σπερματικοί, soit qu'on considère la multiplicité infinie des êtres et des choses, qui ont tous besoin d'un *germe* et d'une *forme*,

soit, que, pour chaque individu, on considère la variété de ses caractères, et, par conséquent, celle de ses λόγοι. Du reste il y a dans chaque individu un caractère dominant, par lequel tous les autres s'unifient, et, en ce sens, on peut parler d'un λόγος σπερματικός de cet individu. De même, les λόγοι σπερματικοί de tout ce qui existe sont eux-mêmes des parties du λόγος ou du πνεῦμα total qui anime le monde, qui en relie et en unit tous les éléments; il y a donc encore, en cet autre sens, un λόγος σπερματικός, au singulier [1].

Si nous considérons enfin la nature humaine, dans quel sens un de ses éléments sera-t-il désigné par l'expression : λόγοι σπερματικοί? Exactement dans le sens que nous venons de définir. L'âme, selon la théorie résumée par Diogène Laerce (VII, 157), a huit parties, qui sont : les cinq sens, les verbes séminaux qui sont en nous, la faculté de la parole et celle du raisonnement, πέντ' αἰσθήσεις, καὶ τοὺς ἐν ἡμῖν σπερματικοὺς λόγους, καὶ τὸ φωνητικόν, καὶ τὸ λογιστικόν. Le sixième élément, celui qui est mentionné immédiatement après les cinq sens, c'est la faculté pour l'homme de se perpétuer, de produire des rejetons qui participent des mêmes caractères que lui-même; c'est une partie de l'âme, car l'élément liquide du σπέρμα humain est pénétré de πνεῦμα; le σπέρμα est un πνεῦμα, qui, parti de l'ἡγεμονικόν, s'étend jusqu'aux parties sexuelles, de même que le sens de la vue est constitué par un πνεῦμα dérivé aussi de l'ἡγεμονικόν, et porté jusqu'aux organes de la vision, jusqu'aux yeux [2].

Quelle valeur Justin, de son côté, donne-t-il à l'expression : λόγος σπερματικός, qu'il emploie seulement au singulier? Nous avons vu qu'il ne s'en sert pas encore dans la *Grande Apologie*; il semble à première vue l'annoncer, et, en quelque sorte, l'ébaucher au chapitre XXXII, 8, en commentant une citation de la Genèse (XLIX, 10-11) : « Ce que l'esprit divin, par la bouche du prophète appelle *robe* (στολή), ce sont les hommes qui croient en lui, dans lesquels habite la *semence* venue de Dieu, le Verbe, τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος. » Mais ce n'est encore ni la locution exacte, ni le sens qu'il va lui donner dans la *Petite Apologie*.

Dans cette dernière apparaissent à la fois la locution elle-même, et des formules équivalentes. Les stoïciens ont été persécutés à cause de leur morale, qui est bonne, et cette morale est bonne parce qu'elle est issue de la *semence* du verbe (σπέρμα τοῦ λόγου) innée dans tout le genre humain (VIII, 1). Mais il est naturel que les démons poursuivent les chrétiens avec plus de furie encore,

1. Tout ceci a été fort clairement expliqué dans l'excellent livre de Heinze : *Die Lehre vom Logos* (Oldenbourg, 1872), p. 115-123 notamment.

2. Arnim, *Stoicorum fragmenta*, II, n° 836.

puisqu'ils sont éclairés non pas par une *partie du verbe séminal* (σπερματικοῦ λόγου μέρος mais par le verbe total (*ib.* 3). Quand les stoïciens, les poètes ou les autres écrivains profanes sont d'accord avec les chrétiens, c'est que chacun d'eux, grâce à la *portion du verbe séminal* qui est en lui (ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ λόγου , a vu ce qui lui est apparenté (τὸ συγγενές), c'est-à-dire des vérités qui dépendent du Verbe [1]. Mais tous n'ont pu voir la vérité que confusément, par le moyen de la *graine du verbe*, qui est naturellement en eux; car autre chose est la semence et l'imitation donnée à quelqu'un, selon la mesure du possible, et autre chose cela même qui est donné en participation et par imitation, grâce à la faveur qui vous est accordée (XIII, 3).

Il ne s'agit plus ici de ces λόγοι σπερματικοί, qui sont, au sens le plus général, le principe actif du développement de toutes choses, et qui donnent à chaque espèce ses caractères constitutifs, à chaque individu son individualité. Le mot λόγος, toujours au singulier, est pris seulement au sens de *raison*; le λόγος σπερματικός de Justin ne correspond pas à la sixième partie de l'âme, selon la division rapportée par Diogène Laerce, mais à la huitième, au λογιστικόν.

Sans doute, il y a là surtout une différence de terminologie. On dirait même, avec quelque fondement, qu'un stoïcien eût pu admettre la terminologie de Justin, qui ne parle pas d'un λόγος σπερματικός dans l'individu (comme par un raccourci inexact d'expression on le lui fait trop souvent dire), mais d'une *portion* du λόγος σπερματικός, en sorte que ce dernier terme paraît s'appliquer au λόγος total. Mais les expressions équivalentes de σπέρμα ou de σπορὰ τοῦ λόγου qui sont employées parallèlement par Justin montrent que celle de λόγος σπερματικός signifie elle-même pour lui, non pas précisément le *logos qui ensemence*, mais plutôt la *semence du logos* [2]; en d'autres termes, σπέρμα τοῦ λογόυ, σπορὰ τοῦ λόγου, μέρος τοῦ σπερματικοῦ λόγου, ont un sens qui ne se comprend parfaitement, que si on l'éclaire par la phrase où Justin explique en termes très clairs qu'autre chose est la semence, autre chose celui qui la produit; autre chose l'imitation, et le modèle. De là résulte à la fois que la raison n'obtient que des vérités partielles, et qu'elle ne les voit même que confusément. C'est là ce qui n'est plus stoïcien; Justin insiste autant sur la faiblesse de l'homme livré à ses propres forces, que les stoïciens au contraire glorifient et exaltent leur sage, égalé à

1. Ce qui rappelle le mot de Posidonius (Sextus Empiricus, *adv. Math.*, VII, 93) : ἡ τῶν ὅλων φύσις ὑπὸ συγγενοῦς ὀφείλει καταλαμβάνεσθαι τοῦ λόγου.

2. Aall, *Geschichte der Logos-idee*, p. 127, note 2, s'est demandé si déjà le mot σπερματικός n'avait pas chez les stoïciens une nuance analogue; je ne le crois pas vraisemblable.

la divinité[1]. Quelle est d'ailleurs la relation de la raison humaine au Verbe, comment s'opère cet ensemencement des intelligences individuelles par le Verbe, Justin se l'est à peine demandé, et ne l'a pas plus clairement expliqué qu'il n'a dit quelle est la relation de l'élément divin et de l'élément humain dans la personne du Christ, comment s'unissent le Verbe et Jésus.

Si l'on veut trouver un chrétien, qui, connaissant beaucoup mieux le stoïcisme que ne le connaissait Justin, emploie le terme de λόγος σπερματικός conformément aux habitudes du Portique, on n'a qu'à se reporter à Origène. Quand Origène, au chapitre XXXVII du premier livre *contre Celse*, veut justifier la naissance miraculeuse de Jésus, il se sert de l'expression en la prenant au sens précis de σπέρμα; il ne se conforme pas moins au bon usage, quand il rapporte au livre IV (chapitre XLVIII) l'explication qu'avait donnée Chrysippe d'une peinture obscène conservée à Samos.

La tendance à exclure de l'expression : λόγος σπερματικός le sens physique et cosmologique est déjà très marqué chez Philon; par exemple, en commentant *Nombres* V, 27, il dira : « Διαπίπτει γὰρ τότε τῇ ψυχῇ καὶ ὁ σπερματικὸς καὶ γεννητικὸς τῶν καλῶν λόγος ὀρθός[2]. » Que Justin ait ou non connu Philon, il y a là un indice qu'il n'a probablement pas prétendu innover hardiment.

APPENDICE IV

Sur le sens d'une phrase de Tatien (Discours aux Grecs, I.)

Il est à prévoir, quand on s'est risqué à traduire un auteur aussi difficile que Tatien, que l'on aura des repentirs. Je voudrais proposer ici une explication nouvelle d'une phrase du premier chapitre. Cette phrase est pourtant de celles sur le sens desquelles on a paru, jusqu'à présent, ne faire aucune difficulté, et cet accord, si exceptionnel entre interprètes de Tatien, m'en a imposé assez fortement pour que je n'aie pas proposé du premier coup certains doutes qui m'étaient venus. Depuis, j'ai relu plus d'une fois Tatien, et, chaque fois que je l'ai relu, j'ai gardé l'impression très nette que j'avais été timide.

1. Comparez au point de vue de Justin celui de Sénèque, *Ep.*, 92, 27 : « Ratio dis hominibusque communis est; hæc in illis consummata est, in nobis consummabilis ».

2. Cf. Heinze, *Lehre vom Logos*, p. 239. Le texte du *Quis rerum divinarum hæres*, que cite également Heinze est moins caractéristique.

On sait avec quelle brusquerie Tatien entre en matière; il jette aux Grecs, comme un défi, le nom des Barbares; il réclame pour ces derniers toutes les inventions; il reproche aux Grecs de se louer eux-mêmes; puis, en quelques traits sarcastiques, il raille la diversité de leurs dialectes; quand on entend parler successivement un Dorien, un Eolien, un Ionien, un Attique, on ne sait plus qui l'on doit appeler Grec. Dès lors, comment ne pas répudier l'hellénisme? C'est cette conclusion que Tatien exprime ainsi : « Τούτου χάριν ἀπεταξάμεθα τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ, κἂν εἰ πανυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ »; et voilà la phrase dont je voudrais discuter le sens.

« C'est pourquoi j'ai répudié votre sagesse, et cependant j'étais un de ses plus éminents représentants. » Tel est le sens que l'on a unanimement adopté [1], en rapprochant cette phrase de celles où Tatien nous apprend qu'il a parcouru beaucoup de pays comme un *sophiste* profane (σοφιστεύσας τὰ ὑμέτερα ch. XXXV), et que, « né en Assyrie, il a d'abord reçu l'éducation hellénique, » ch. XLII. Ce qu'ajoute de provocant à la phrase du chapitre I l'emploi du mot σεμνός, a paru convenir fort bien au caractère de l'auteur et au ton qu'il affecte dans son exorde, et j'avoue que sur le premier point au moins il est difficile de protester.

Mais, quoique Tatien ne soit pas précisément un modèle de *concinnitas*, l'emploi du pluriel, dans le premier membre de phrase, du singulier dans le second, a de quoi surprendre. Si Tatien ne parle que de lui-même, par quelle bizarrerie se sert-il d'abord de ce pluriel de majesté [2] pour passer ensuite au singulier ἦν? Le singulier, dira-t-on, lui était à peu près imposé par la locution σεμνός τις, le pluriel de majesté étant moins naturel pour le pronom indéfini que pour le verbe; alors pourquoi ne pas dire d'abord : ἀπεταξάμην? Si le pluriel ἀπεταξάμεθα a été mis intentionnellement pour désigner les chrétiens, en y comprenant l'auteur, la bizarrerie n'est plus dans l'expression, mais dans la pensée [3], et elle devient vraiment un peu forte. J'ajoute que, dans le seul passage où Tatien se soit encore servi de l'imparfait du verbe εἶναι à la première personne du singulier, il a employé la forme vulgaire ἤμην et non la

1. Je ne m'en suis écarté autrefois que pour conserver le pluriel dans le premier membre de phrase, et j'ai admis (*Recherches*, p. 108) que ce pluriel n'était pas un simple pluriel de majesté, mais désignait les chrétiens, y compris Tatien.

2. Il l'emploie du reste ailleurs : chap. XV (p. 16, ligne 17 de l'éd. de Schwartz), ἡμῖν συντέτακται; *ib.*, p. 17, 16, ἐν ἄλλοις ἀπεδείξαμεν.

3. A moins qu'on ne traduise le second membre de phrase autrement qu'on ne l'a fait, et qu'on n'explique : « Nous avons répudié votre science, nous, même celui parmi nous, — quel qu'il fût, Tatien ou d'autres, — qui s'y était placé au premier rang ».

forme ἦν ; mais deux exemples en tout sont bien peu pour permettre une conclusion solide[1].

Les doutes qu'a fait naître l'étrangeté de l'expression se fortifient quand on relit le contexte. Notre phrase est immédiatement suivie par une citation d'Aristophane (*Grenouilles*, 92), où les sophistes grecs sont raillés, sans que Tatien fasse aucun retour sur lui-même. Dans tout ce premier chapitre, l'opposition est entre les Grecs et les Barbares, les païens et les chrétiens ; Tatien ne se met pas personnellement en scène : il ne commencera que bien plus tard, — au chapitre XXIX, — à nous conter son histoire ; il expliquera alors les motifs de sa conversion (XXIX-XXX) ; puis tout à fait à la fin de son *Discours*, au chapitre XXXV, et au chapitre XLII, il fera des déclarations précises sur son passé ; isolée dans la première partie, introduite avec une soudaineté étonnante même chez un écrivain aussi capricieux, énigmatique dans la forme, la phrase du chapitre I, si on l'interprète comme on l'a fait jusqu'ici, paraît encore plus déplacée, quand on l'a rapprochée de celles des chapitres XXXV et XLII.

Mais il est possible de lui donner un autre sens, qui est infiniment plus naturel. Ἦν peut être sans difficulté une troisième personne du singulier ; il suffit d'admettre une ellipse, beaucoup plus intelligible que le passage subit du pluriel de majesté au singulier de la première personne, ou que l'incohérence qui nous choque si le pluriel ἀπεταξάμεθα désigne tous les chrétiens. Τούτου χάριν ἀπεταξάμεθα τῇ παρ' ὑμῖν σοφίᾳ, κἂν εἰ πάνυ σεμνός τις ἦν ἐν αὐτῇ, <ἀπεταξάμεθα τῇ τούτου τοῦ σεμνοῦ σοφίᾳ> ; nous avons répudié votre sagesse (ou votre science), et cela sans nous en laisser *imposer* par ses représentants *les plus imposants* — par exemple par Platon, à qui l'épithète de σεμνός est si fréquemment appliquée. Car, continue alors Tatien, pour emprunter une expression au poète comique, tous ces grands hommes qui en imposent, tous ces σεμνοί ne sont en réalité que « des grappillons, du babil, un gazouillement d'hirondelles, des gâte-métiers, ἐπιψολλίδες καὶ στωμύλματα. — χελιδόνων μουσειᾶ, λωβηταὶ τέχνης. »

L'expression est ainsi irréprochable, et la suite des idées ne l'est

1. Heiler, *De Tatiani apologetæ dicendi genere*, p. 56, s'exprime ainsi : « Imperfecti persona prima legitur 6,26, ἦμην, quæ forma sine dubio vulgaris est. Sed fortasse illo loco ἦμην exstat, ut quam clarissime cognoscatur prima persona, præsertim cum reliquis omnibus locis Tatianus ἦν forma utatur ». Il est exact que l'emploi de ἦμην, forme condamnée par Phrynichus, a été souvent favorisé par le désir d'éviter une confusion possible entre la première et la troisième personnes ; mais, si j'ai bien compté, les *reliqui omnes loci*, pour la première personne, se bornent à un seul, celui que je conteste.

pas moins. Nous y perdons sans doute une impertinence de Tatien, mais il en reste assez dans son *Discours*, pour que nous n'ayons pas à la regretter.

APPENDICE V

La notion de πνεῦμα chez les Apologistes du IIe siècle.

Nous avons vu que la troisième personne divine reste fort indistincte chez les Apologistes jusqu'à Athénagore, quoiqu'elle soit toujours reconnue en principe ; car elle est imposée par la formule baptismale. Il y a intérêt à relever et à comparer les divers emplois qu'ils font de la notion de πνεῦμα, même quand cette notion ne s'applique plus à l'une des personnes divines. Malgré d'inévitables concordances, on peut dire qu'il y a entre eux, quant à ces emplois, des différences individuelles assez grandes ; l'accord est moins complet, la tradition moins bien établie dès le début que pour la notion du *Verbe*.

Je parlerai peu d'Aristide, qu'il est très difficile d'invoquer sans faire beaucoup de réserves, quand l'étude qu'on veut entreprendre porte essentiellement sur le vocabulaire même ; la restitution du texte grec ne peut jamais être considérée que comme plus ou moins probable dans le détail, et on ne peut en faire usage qu'avec précaution. Précisément le passage qui nous intéresserait n'a pas été conservé par l'auteur du *Roman de Barlaam* ; il est au contraire à la fois dans l'arménien et dans le syriaque, ce qui le défend assez fortement, et, s'il est très controversé, s'il l'est légitimement, — car il est fort obscur, — il serait imprudent d'en dénier absolument l'authenticité. C'est le paragraphe bien connu qui suit la division de l'humanité en quatre classes : Barbares et Grecs, Juifs et chrétiens. Cette division quadripartite est expliquée ou appuyée, — sans que la liaison des idées soit nettement marquée, — par une quadruple relation établie entre les quatre éléments et les quatre classes d'êtres doués d'intelligence. Voici le texte arménien[1] : « Au divin appartient le spirituel ; aux anges, l'igné ; aux démons, le liquide ; et à la race des hommes, la terre. » Le syriaque dit « : A dieu donc est assujetti le vent, aux anges le feu, mais aux démons l'eau et aux hommes la terre. » La difficulté principale est dans le rapport entre les démons et l'eau ; malgré l'interprétation suggérée ingénieusement à Hennecke par Wilamowitz, et selon laquelle le

1. Je traduis littéralement, d'après l'édition de Hennecke, p. 11.

texte, qui serait à rapprocher d'un passage du *Timée*[1], signifierait que le ciel est le domaine des chrétiens, le feu celui des Juifs, la mer celui des Barbares et la terre celui des Grecs, on ne peut dire qu'une explication décisive ait été fournie. Si le passage est bien authentique, il nous apprend seulement qu'Aristide conçoit Dieu comme une essence pneumatique, un souffle. Le second emploi du mot πνεῦμα dans la même *Apologie* est aussi très incertain ; si on l'admet, la valeur en est difficile à déterminer. Au même chapitre II, un peu plus haut[2], le texte grec dit que Jésus-Christ, fils du Dieu très haut, est descendu du ciel, pour le salut des hommes, ἐν πνεύματι ἁγίῳ ; et le texte arménien, sensiblement différent, dit qu'il a *été révélé par le Saint-Esprit* ; le syriaque supprime entièrement cette mention. Laissons donc Aristide, et passons à Justin sans plus tarder.

Les emplois du mot πνεῦμα sont extrêmement nombreux dans l'*Apologie* aussi bien que dans le *Dialogue*. Je ne citerai pas tous ceux qui sont identiques ; je ne donnerai que quelques exemples pour tous les cas où le sens n'est pas douteux, et je procéderai en classant d'abord les différents sens, pour me demander en terminant s'ils supposent tous une seule et même notion fondamentale.

Le *Credo* accepté par Justin, la formule baptismale qu'il trouvait dans les Évangiles lui imposaient la croyance en une troisième figure divine, qui porte toujours le nom d'*Esprit*, mais ne reçoit pas toujours la même épithète ; elle est dite *esprit prophétique* et honorée ἐν τρίτῃ τάξει (*Apol.* VI-XIII), dans une formule de la foi ; elle est appelé *esprit saint* ch. XLI et dans la description du baptême, où Justin se tient plus près de la formule même de Mathieu (28, 19), tout en la développant encore un peu pour les deux premières personnes. Le nom d'*esprit prophétique* implique évidemment que cette troisième personne est considérée comme l'inspiratrice des prophètes de l'Ancien Testament, mais elle apparaît dès l'origine des choses, car au chapitre LX, elle est assimilée à l'*esprit de Dieu qui était porté au-dessus des eaux*. (Genèse I, 13) ; et elle ne peut, à cet

1. P. 40 : εἰσὶν δὴ τέτταρες (ἰδέαι ζώων) μία μὲν θεῶν γένος, λόγῳ δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἐνύδρον εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον. Geffcken rejette, à bon droit, je crois, cette interprétation (p. 47) ; il n'admet pas la phrase dans son texte ; il explique la mention relative au vent, par ce qui est dit dans le *livre d'Hénoch* des vents qui ont leurs maisons dans le ciel ; le parallélisme du feu et des anges par la théologie rabbinique, et le rapprochement entre les démons et l'eau par une doctrine néo-platonicienne, en renvoyant à Numenius, dans Porphyre, *De antro nympharum*, 10 ; le texte visé est intéressant, mais il n'est pas du tout évident que l'idée d'Aristide soit la même.

2. P. 9, Hennecke.

endroit, être aucunement confondue avec la deuxième personne; Justin compare à la Trinité chrétienne la Trinité de la seconde *Lettre* platonicienne, en identifiant expressément le Fils avec l'âme du monde du *Timée* (36, B.-C.). « Platon donne la seconde place au verbe (λόγῳ) venu de Dieu, qu'il dit avoir été disposé en forme de X dans l'univers, et la troisième à l'esprit qui a été dit être porté sur l'eau; il s'exprime ainsi : τὰ δὲ τρίτα περὶ τὸν τρίτον. »

Mais examinons d'un peu plus près ce que c'est que cet esprit *prophétique*, qui, nous venons de le voir, est identique au Saint-Esprit de la formule baptismale. Sous les noms d'*esprit prophétique*, de *saint esprit prophétique*, de *divin saint esprit prophétique*, d'*esprit de Dieu*, d'*esprit prophétique de Dieu*, il a inspiré Moïse, David, Elie, Jean[1]. Mais, dans cette même fonction, voici qu'il est assimilé au Verbe. En expliquant en effet la nature de l'inspiration, au chapitre XXXVI de la *Grande Apologie*, Justin s'exprime ainsi : « Lorsque les prophètes prononcent leurs paroles sous la figure de quelqu'un[2], ce ne sont pas, en réalité, ces inspirés qui parlent eux-mêmes, mais le Verbe (Λόγος) divin qui les meut. » Bien plus, au chapitre XXXIII, en commentant le récit évangélique de la naissance virginale, Justin a déjà fait la même identification d'une manière bien plus étrange. Paraphrasant les expressions de la salutation angélique, selon Luc (I, 35), il dit que « la puissance (ou *une* puissance) de Dieu, étant venue vers la vierge, la couvrit de son ombre et la rendit mère, en la laissant vierge ». Il fait une citation, d'abord presque textuelle (avec trois mots ajoutés), ensuite libre, avec une interversion et une suppression de deux versets un peu antérieurs. « Voici que tu concevras dans ton sein *par l'opération de l'Esprit Saint*, et tu enfanteras un fils, et il sera appelé fils du Très-Haut, et tu l'appelleras du nom de Jésus; car il sauvera son peuple de ses fautes[3]. » Il ajoute (en faisant allusion au texte

1. *Première Apol.*, XLIV, 1; XXXV, 4; XXXIII, 5; XLI, 1; XLIV, 2. *Dial.* XLIX.

2. ὡς ἀπὸ προσώπου; Justin explique ensuite le sens par une comparaison : chez les écrivains classiques, dit-il, la même chose se passe; vous avez affaire à un seul auteur, qui fait dialoguer plusieurs personnages. — La traduction de M. Pautigny, « comme en leur propre nom », est un contre sens.

3. *Luc*, I, 31-32. Les mots ajoutés sont en italique; la fin est de *Mathieu*, I, 21. Le texte reçu de *Luc* porte : *et tu l'appelleras du nom de Dieu; il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut.* — On a là un exemple de ces citations libres et composites qui sont fréquentes chez Justin, et qu'on a diversement expliquées; celle-ci est suivie d'une référence non pas à *Luc* ou à *Mathieu*, mais aux *auteurs* de *mémoires* sur la vie du Sauveur. Le pluriel a-t-il été mis là par Justin avec intention, pour souligner le procédé de *contamination*?

d'Isaïe (VII, 14) qu'il a cité immédiatement auparavant), que les chrétiens croient à ce miracle, car l'*esprit prophétique* l'a annoncé par la bouche d'Isaïe. Il conclut enfin : « Or il n'est pas permis (θέμις) de voir dans l'esprit et dans la puissance venue de Dieu autre chose que le Verbe, qui est le fils aîné de Dieu, comme l'a enseigné Moïse, le prophète dont j'ai déjà parlé[1]; cet esprit, étant venu vers la vierge et l'ayant couverte de son ombre, la rendit grosse non par commerce charnel, mais par puissance ». Il est probable que Justin a voulu ainsi éviter aussi sûrement que possible l'idée de toute espèce de *paternité*, au sens humain, et qu'il n'a pas cru, — à tort ou à raison, — pouvoir y mieux réussir qu'en établissant expressément que le Verbe, fils de Marie, s'est incarné lui-même. Quand au contraire, dans le texte cité précédemment, il assimile l'esprit prophétique au Verbe, il obéit à un tout autre mobile; il ne pouvait pas, cette fois, redouter, de la part des païens, quelque interprétation dangereuse, ainsi que dans le cas précédent, mais il était si accoutumé à considérer le Verbe comme *le Révélateur*, qu'il lui était devenu à peu près impossible, semble-t-il, de ne pas faire cette identification. Quand on a bien lu, et bien compris tout ce qu'il a dit sur le Verbe, on n'est pas réellement surpris. Seulement, que devient alors la distinction entre la deuxième et la troisième personnes? Elle est affirmée, quand Justin se borne à transcrire le *Credo*, ou quand il essaie de retrouver, par analogie, l'image déformée de ce *Credo* dans quelque doctrine païenne, dérivée, selon lui, de la Bible. Elle disparaît dans la discussion scientifique; Justin s'est donné une peine infinie, dans le *Dialogue*, pour démontrer à Tryphon qu'il y a, selon le témoignage de l'Écriture, un *autre* Dieu (ἕτερος) que le Dieu Père, un second Dieu, et c'est le Verbe; nulle part il n'a vraiment essayé de démontrer qu'il faut en ajouter un troisième, l'Esprit.

Si donc le Verbe est l'inspirateur des prophètes, l'*Esprit* paraît n'être plus en réalité qu'un mot qui désigne le mode de son action. Cependant la pensée de Justin est assez compliquée, comme il résulte du second morceau où il étudie d'un peu près la nature de l'inspiration prophétique. Ce morceau est composé des deux chapitres LXXXVII et LXXXVIII du *Dialogue*. Il ne s'agit plus, comme dans *l'Apologie*, de donner une leçon d'exégèse et d'expliquer la valeur des figures de style que le Verbe divin emploie pour exprimer ses prédictions. Il s'agit précisément d'examiner la relation de l'Esprit et de Jésus. Le point de départ est le commentaire du texte d'Isaïe (XI, 1-3) : « *Il sortira une tige de la souche de Jesse : une*

1. Le témoignage de Moïse, — que Justin ici ne précise pas, — est invoqué pour justifier le qualificatif : πρωτότοκος.

fleur montera de la souche de Jessé, et sur elle se reposera l'esprit de Dieu, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de piété; elle sera remplie de l'esprit de la crainte de Dieu ». Ce texte fournit à Tryphon une objection facile; alors l'esprit n'est descendu sur ce rejeton de Jessé que longtemps après sa naissance et celui-ci ne le possédait pas antérieurement; il n'était pas *préexistant*. Comment va répondre Justin? Qu'on remarque d'abord que le texte d'Isaïe ne parle pas d'un *esprit* considéré comme une personne, mais de divers *esprits* qui ne sont visiblement que divers dons de Dieu. Justin admet cela tout aussi bien que Tryphon, et, exactement comme dans *l'Apologie*, il donne, ici-même, le Verbe pour l'inspirateur d'Isaïe, pour celui qui a « énuméré » ces puissances « par l'intermédiaire d'Isaïe ». Ces puissances, continue-t-il, le Verbe les a bien toujours possédées; mais elles devaient « se reposer en lui, c'est-à-dire se terminer en lui, de sorte qu'il ne devait plus y avoir de prophètes dans votre race comme par le passé, ce que vous pouvez constater de vos yeux; car, après lui, absolument aucun prophète n'est apparu chez vous ». Les prophètes recevaient telle ou telle de ces puissances, ou plusieurs alternativement[1], et l'esprit s'est reposé (ἀνεπαύσατο), c'est-à-dire a cessé (ἐπαύσατο), quand, une fois le moment de l'incarnation du Verbe arrivé, une fois le Verbe venu sur terre, il a fallu que ces puissances disparussent de parmi les Juifs, qu'elles se reposassent en Jésus, et « qu'elles redevinssent les présents qu'il donne à ceux qui croient en lui, selon qu'il en sait chacun digne; » il les leur donne « de par la grâce de la puissance de cet esprit[2] ». En effet, conformément à ce qu'avaient annoncé David dans le *Psaume* LXVIII (18), et Joël (II, 28-9), les chrétiens ont reçu les dons de l'esprit : « on peut voir, parmi nous, des hommes et des femmes qui ont reçu les charismes de l'Esprit de Dieu ». Suit un développement sur le baptême de Jésus, dont l'objet est de prouver que Jésus n'avait pas plus besoin d'être baptisé[3] et de recevoir l'Esprit, que d'être engendré et crucifié.

Que conclure de tout cela? C'est le Verbe qui a parlé par les prophètes, et c'est lui qui inspire maintenant ceux des chrétiens qui reçoivent un charisme. Mais, en la possession du Verbe, il

1. Exemple : Salomon, l'esprit de sagesse; David, celui d'intelligence et de conseil; Elie, celui de crainte; Isaïe, celui de science; Moïse, celui de force et de piété.

2. Ce membre de phrase est corrompu dans le texte; mais on ne peut douter du sens.

3. Justin mentionne, outre la descente de la colombe, « le feu qui s'alluma dans le Jourdain ». Feu et esprit sont toujours apparentés, pour les hommes de ce temps, habitués notamment par le stoïcisme à opposer ces deux éléments actifs aux deux éléments lourds et passifs.

existe bien une certaine force divine, qui a nom *esprit*, qui se manifeste sous des aspects différents, sagesse, force, conseil, piété[1]; qui ne consiste pas seulement en un accroissement miraculeux de certaines facultés humaines, mais qui a une existence réelle, en dehors de l'esprit humain; car elle se transfère d'un prophète à l'autre; elle a ainsi passé de Moïse à Josué, d'Hélie à Jean-Baptiste[2], (tout en restant intacte chez Hélie); elle est venue se reposer sur Jésus, qui est le Verbe, lors de son baptême, et s'y concentrer; et maintenant celui-ci, qui n'en avait pas besoin, la distribue à ses fidèles, « de par la grâce de la puissance de l'esprit. »

Cette force n'a pas nettement le caractère d'une *personne*, et c'est pourquoi Justin désigne le Verbe comme le véritable inspirateur des prophètes; mais elle existe, et elle est divine; la tendance naturelle de Justin est de la confondre avec le Verbe[3], mais il ne l'y absorbe pas absolument; il la retrouve, au cours de ses exégèses, et, sans jamais la bien définir, il ne peut pas et ne veut pas l'éliminer. Toute l'impuissance de Justin à penser systématiquement, se révèle ici. Ses théories sont toujours fragmentaires; la faiblesse de sa thèse l'eût sans doute, en cette occasion, frappé lui-même, s'il avait été moins préoccupé de son objet immédiat, qui était de répondre à une objection de Tryphon, et, si ce n'avait été la loi de la théologie, depuis ses origines, de se développer ainsi fragmentairement, toujours avec une certaine incohérence, parce qu'elle n'est, chez aucun théologien, le produit d'une conception spontanée de l'esprit, mais qu'elle a pour première condition l'exégèse de textes de date et d'inspiration très diverses.

Je n'insiste pas sur quelques emplois que fait Justin du mot πνεῦμα ou de l'adjectif πνευματικός dans certains cas qui ne présentent

1. Cette énumération vient d'Isaïe XI, 2 et de la *Première Épître aux Corinthiens* (XII, 7-10).

2. Ceci est expliqué dans la première partie du *Dialogue*, XLIX, par une discussion dont l'objet est de prouver que Jean le Baptiste est bien le précurseur du Messie; c'est-à-dire qu'il possède le même esprit qu'Hélie; car Hélie doit venir avant le Messie, et, selon la thèse de Justin, qui veut faire comprendre pourquoi c'est Jean qui est venu, non Hélie, il faut distinguer les deux parousies du Christ : sa première parousie, où il est apparu sans gloire, et a été précédé d'un Hélie sans gloire, qui est Jean; sa seconde parousie, où il reviendra dans sa gloire et où il sera véritablement précédé d'Hélie, en qui l'esprit, quoique passé en Jean, était demeuré intact.

3. On trouve la même confusion entre le λόγος et le πνεῦμα dans Philon. Cf. Heinze, *Lehre vom Logos*, p. 243. C'est sans doute un des indices que certaines idées de Philon ont agi, au moins indirectement, sur Justin.

aucune difficulté, quelque interprétation qu'on ait donnée de sa pensée dans les cas précédents; par exemple, lorsqu'il parle de « louanges spirituelles », αἶνοι πνευματικοί, ou lorsqu'il oppose l'esprit à la chair, l'Israël nouveau, l'Israël de l'esprit, c'est-à-dire les chrétiens, au peuple juif[1]. Mais le début du *Dialogue* pose un problème très délicat sur lequel je devrais revenir ici, si, à cause de son importance particulière, je ne l'avais examiné déjà. La première mention du Saint-Esprit, que fait le vieillard au chapitre IV, se comprend assez aisément, quand il dit que pour *voir Dieu*, il faut que le νοῦς de l'homme soit revêtu du Saint-Esprit, ἁγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος; la pensée est également intelligible, que cet *esprit* soit indépendant du Verbe ou identique à lui. Il n'en est pas de même du ζωτικὸν πνεῦμα, cet esprit vital, qui anime l'âme, comme l'âme anime le corps; nous avons vu que Justin ne s'est pas expliqué clairement sur la nature de cet *esprit*, et que, lorsqu'on prétend l'identifier au Logos, encore qu'on n'avance rien que Justin n'eût pu, semble-t-il, admettre, on introduit dans ses idées une cohérence que lui-même n'y mit jamais.

Ainsi, de même que Justin n'a pas fourni une justification suffisante de l'existence de la troisième personne divine, quoiqu'il l'accepte dans son *Credo*, il n'a pas examiné en elle-même et n'a pas défini en principe la notion d'*esprit*, de πνεῦμα.

Il en est tout autrement de Tatien; s'il ne nous apporte pas, lui non plus, d'éclaircissement véritable sur la nature et le rôle de la troisième personne divine, il a du moins étudié et analysé la notion de πνεῦμα. Chez lui, l'exposé des doctrines est, comme on sait, très irrégulièrement conduit; cependant, à cause de l'obscurité même de cet exposé, et pour ne pas risquer de fausser l'interprétation par un classement préalable où pourrait entrer de l'arbitraire, la meilleure méthode que nous puissions adopter nous-mêmes est probablement de suivre pas à pas le *Discours*, en notant, de chapitre en chapitre, les emplois du mot πνεῦμα que nous rencontrerons, et en relevant chaque fois ce qu'ils nous apprennent de nouveau.

Dès le chapitre IV, la notion de πνεῦμα intervient dans la définition qui est posée de Dieu, et nous avons déjà constaté l'intérêt de cette première mention. Dieu est *esprit*, mais il ne *pénètre* pas la matière; il est l'auteur des *esprits matériels* et des *formes* qui sont dans la matière. Le membre de phrase, οὐ διήκων διὰ τῆς ὕλης, marque avec une parfaite évidence la volonté d'écarter le panthéisme stoïcien; mais celui qui suit ne marque pas moins clairement l'intention, une fois le panthéisme rejeté, d'utiliser la doctrine stoïcienne; car que peuvent être ces πνεύματα ὑλικά, *esprits de la matière*, ces

1. *Dialogue*, CXVIII, 2; XI, 5; XLIII, 5; CXXV, 6.

σχήματα ἐν ὕλῃ, *formes qui sont dans la matière*, sinon l'équivalent des λόγοι σπερματικοί du Portique? Après cela, il n'y a pas grand intérêt à se demander si le πνεῦμα qu'est Dieu ne reste pas encore quelque chose de matériel, au sens où nous entendons le mot *matière*. Il est assez vraisemblable en effet que Tatien n'entend pas le mot πνεῦμα autrement que les stoïciens ne l'entendaient; c'est-à-dire, comme désignant un souffle ou un feu extrêmement ténu (Dieu est qualifié immédiatement après d'invisible et d'impalpable). L'essentiel est que, si Tatien accepte la physique stoïcienne en tant que la matière proprement dite, c'est-à-dire les deux éléments pesants, et tout particulièrement la terre, sont pénétrés par un *esprit* qui les *organise* et les *forme*, il se refuse à identifier ce πνεῦμα avec Dieu; il en fait un esprit ou un ensemble d'esprits[1] créés. Il ne faut pas rendre un culte au monde, au soleil, à la lune, parce qu'ils sont créés, et créés à notre usage; il ne faut pas « honorer à l'égal du Dieu parfait *l'esprit* qui *pénètre* la matière, car il est inférieur à *l'esprit divin* », c'est-à-dire : il a été créé lui aussi[2].

Le chapitre VII fait intervenir deux fois le πνεῦμα. Il s'agit d'expliquer la création de l'homme : « Le Verbe céleste, esprit né de l'esprit, Verbe issu de la puissance verbale, fit l'homme, image de l'immortalité, à l'imitation du père qui l'avait engendré, afin que, comme l'incorruptibilité est auprès de Dieu, de la même façon, l'homme, participant à la destinée de Dieu, possédât aussi l'immortalité ». Le *logos*, issu de Dieu, est naturellement πνεῦμα comme l'est Dieu qui l'engendre; et comment peut-il faire l'homme *image de l'immortalité*, sinon en lui infusant aussi le πνεῦμα? Ce pneûma ne peut, pas du reste, être le pneûma de seconde classe, le pneûma matériel; il ne peut être que le πνεῦμα θειότερον, l'esprit divin, pour reprendre les termes du chapitre IV; et c'est ce qui est confirmé expressément à la fin du chapitre, quand Tatien raconte la chute de nos premiers parents. « Celui qui avait été fait à l'image de Dieu devint mortel, *l'esprit supérieur* s'étant séparé de lui. » L'esprit *supérieur*, πνεῦμα δυνατώτερον, c'est ici encore, comme l'indique nettement le comparatif, l'esprit de *première classe*, celui qui a été distingué si nettement, au chapitre IV, de *l'esprit matériel*; c'est le πνεῦμα θειότερον, l'esprit de Dieu. Adam le possédait d'abord, et l'a perdu par sa faute.

Quand on a bien compris ces indications jetées un peu rapidement dans les chapitres IV et VII, on est bien préparé à entendre les cha-

1. Dans la phrase que j'ai déjà citée du chap. IV, Tatien emploie πνεύματα ὑλικά au pluriel; un peu plus bas, il emploie le singulier.

2. Le texte de la phrase, on l'a déjà vu, est mal établi pour ce qui suit.

pitres XII et XIII, où l'exposition devient plus détaillée et plus régulière.

Tatien, — il faut le remarquer d'abord, — y donne sa doctrine non point comme lui appartenant en propre, mais comme reçue par tous ses coreligionnaires[1]; il ne croit pas la tirer de son propre fonds, ou bien il ne veut pas en avoir l'air; de ces deux hypothèses, je crois d'ailleurs que la première est celle qui est juste, et qu'il n'y a là aucune ruse; la ruse n'est pas la manière naturelle de Tatien. « Nous savons », dit-il, « qu'il y a deux catégories d'esprit (πνευμάτων δύο διαφορὰς), dont l'un est appelé l'âme (ψυχή); l'autre est supérieur à l'âme, est l'image et la ressemblance de Dieu ». C'est exactement la division qui a été instituée plus haut, mais avec une nuance importante, que le chapitre VII impliquait déjà, que je note seulement maintenant, parce qu'au chapitre VII elle était implicite, tandis qu'ici, sans être clairement formulée, elle commence à être exprimée. Au chapitre IV, la distinction entre les deux sortes de pneûma avait été faite pour opposer Dieu au monde, pour définir Dieu par rapport au monde. Ici, c'est de l'homme qu'il est question; et Tatien distingue en lui, une fois la chair mise à part, deux autres éléments non charnels; deux sortes de *pneûmata* dont l'un est supérieur à l'autre. Nous apprenons sûrement que le pneûma inférieur s'appelle proprement âme, ψυχή, et sans doute la même indication était déjà donnée, — peut-être d'une manière plus précise, — dans un membre de phrase du chapitre IV qui nous est parvenu altéré de telle façon qu'on ne peut en restituer la forme avec certitude, quoiqu'on en devine le sens. L'autre pneûma est donc le pneûma supérieur; mais, qu'on le remarque, ici, comme au chapitre VII, Tatien ne l'appelle plus θειότερον; au chapitre VII, il l'appelait δυνατώτερον, d'un terme qui, nous allons le voir, n'était sans doute pas substitué sans intention au premier. Ici, est précisé le sens du chapitre VII; dans ce chapitre, c'est l'homme, qui était dit être « à l'image de Dieu »; maintenant, c'est le pneûma (supérieur) qui est lui-même l'image et la ressemblance de Dieu. Evidemment, Tatien est gêné par la crainte de mettre dans l'homme un élément *divin* qui risquerait d'apparaître, non pas seulement comme dérivé de Dieu, mais comme formé d'une *partie* de Dieu même, et il sait qu'il retomberait ainsi dans un danger équivalent à celui qu'il a voulu éviter, en rejetant déjà le panthéisme stoïcien. Il se sert donc, pour définir l'élément *pneumatique* qui est dans l'homme (dans le fidèle, dans l'homme parfait seulement, bien entendu), de

1. ἴσμεν, nous savons; il ne dit pas d'ailleurs, comme en d'autres endroits : παρειλήφαμεν; ce qui impliquerait davantage et supposerait qu'il s'appuie sur l'Ecriture, ou sur une tradition de l'âge apostolique.

l'expression biblique : εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις, image et ressemblance, expression assurément commode, mais qu'il ne faut pas presser : car, si on la presse, elle ne donne aucun sens précis. Il en résulte toutefois ceci : Tatien, en toute logique, devrait modifier la classification qu'il a d'abord instituée, et qui suffisait à son premier objet : à cette division bipartite, il devrait substituer une division tripartite : pneûma proprement dit, c'est-à-dire Dieu ; pneûma image et ressemblance de Dieu, infus dans Adam et Ève, à l'origine[1], et perdu par leur faute ; ces deux premiers *pneumata* sont étroitement apparentés, sans que nous sachions exactement en quoi consiste la relation du second avec le premier, et ils composent à eux deux ce que j'ai appelé le pneûma de première classe ; ensuite, en troisième lieu, ou en second lieu, si on a pris la précaution de faire dans la première classe elle-même une distinction nécessaire, — le pneûma infus dans la matière, ψυχή, âme.

Tatien explique ensuite que le monde est formé de matière, que cette matière a été « projetée », créée par Dieu ; que les parties dont il se compose sont inégales en dignité[2] : et enfin que, par la volonté de celui qui l'a organisé, il a reçu le πνεῦμα ὑλικόν : il ajoute encore que les démons ont une constitution matérielle et possèdent le pneûma dérivé de la matière, donc la ψυχή, ou âme. De même, c'est évidemment du pneûma hylique, de la ψυχή, qu'il est question, vers la fin du chapitre, quand, après un développement sur les démons qui a tourné à la digression, l'auteur revient à ce qui est son objet principal, dans les termes suivants : « Il y a donc du pneûma dans les astres, dans les anges, dans les plantes et dans les eaux, dans les hommes, dans les animaux : il est un et le même en substance, tout en admettant des différences spécifiques ». Ce pneûma qui, tout en restant identique à lui-même, quant à la substance, a des qualités différentes chez les différents êtres (d'où il suit que le monde, comme il a été dit plus haut, n'a pas la même dignité dans toutes ses parties), c'est la ψυχή. Ici, par conséquent, Tatien, une fois mis à part son pneûma supérieur, accepte tout simplement la doctrine stoïcienne, selon laquelle le πνεῦμα est répandu, διήκει, dans tout le cosmos.

Le chapitre XIII n'est pas moins important : il nous ramène à l'homme, à sa nature et à sa destinée. Tatien affirme d'abord que l'âme est mortelle, et que de même elle est « ténèbres ». C'est pour

1. Chap. XII, au début : ἑκάτερα δὲ παρὰ τοῖς ἀνθρώποις τοῖς πρώτοις ὑπῆρχεν, ἵνα τὸ μὲν τι ὦσιν ὑλικοί, τὸ δὲ ἀνώτεροι τῆς ὕλης.

2. Comparez des formules stoïciennes comme celle-ci : καὶ πνεῦμα μὲν διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, τὰς δὲ προσηγορίας μεταλαμβάνον διὰ τὰς τῆς ὕλης δι' ἧς κεχώρηκε παραλλάξεις (*Placita philosophorum*, du Pseudo-Plutarque, I, VII, p. 882).

lui une occasion de citer, — ou à peu près, — le verset de *Jean*, *I*. 5. « *Les ténèbres ne se laissent pas pénétrer*[1] *par la lumière*. » Le commentaire qui suit est particulièrement intéressant : « L'âme n'a pas elle-même conservé l'esprit, mais elle a été sauvée par lui ». Il faut citer le texte : ψυχή γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ' αὐτοῦ. Tatien joue sur le double sens du mot σῴζω, qu'on ne peut rendre en français par un même mot dans les deux membres de phrase. L'âme n'a pas *conservé* le πνεῦμα, puisque la faute d'Adam et Ève le lui a fait perdre ; elle a été sauvée (ou peut être sauvée) de nouveau par lui, depuis la venue du Christ. « Et la lumière a pénétré[2] les ténèbres, en tant que la lumière de Dieu est Verbe, et que l'âme ignorante est ténèbres. » Il est donc clair ici que, pour Tatien, *pneûma* et *logos* sont, comme pour Justin, identiques au fond. Seulement Tatien emploie beaucoup plus volontiers le mot *pneûma* que le mot *logos*, et j'en ai indiqué la raison. Aussi, cette explication une fois donnée, il reprend le terme *pneûma*. Je puis me dispenser de commenter en détail ce qui est dit dans la suite sur la manière dont s'opère le salut de l'âme chrétienne[3]. Je me borne à le résumer. Nous avions perdu l'esprit, il faut de nouveau accomplir, atteler ensemble l'âme et le Saint-Esprit ; c'est ce que Tatien appelle la *syzygie selon Dieu* ; il faut faire aujourd'hui ce que les prophètes seuls ont su faire avant la venue du Christ[4] : ramener à nous le pneûma. Je retiens cependant encore quelques parties du chapitre xv qui intéressent directement la recherche que nous faisons. Après avoir défini la nature de l'âme humaine, Tatien promet d'expliquer aussi ce qu'est l'εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις κατὰ θεόν, l'image et la ressemblance selon Dieu : il nous promet donc de faire ce que précisément nous avions regretté de ne pas l'avoir vu faire plus tôt. Malheureusement l'explication n'éclaircit rien : il faut convenir qu'elle était embarrassante. Ce qui ne peut se comparer à rien, dit-il, c'est l'être en soi ; en d'autres termes, Dieu, le seul être véritable, n'est l'image de rien d'autre. Ce qui est comparé n'est autre chose que ce qui

1. C'est évidemment ainsi que Tatien comprend κατέλαβεν, *comprehendere*, recevoir en soi.

2. Κατέλαβεν est repris ici ; de même que pour σῴζω, on ne peut garder en français tout à fait le même tour (quoiqu'on puisse garder la même expression) ; il faut une tournure passive d'abord, active ensuite.

3. Il me semble, en effet, que je me suis expliqué assez clairement sur ce point dans mes *Recherches* ; mais peut-être, dans celles-ci, n'ai-je pas analysé assez minutieusement le chap. xii, et le début du chap. xiii ; il m'a paru bon d'y revenir, et je reviens aussi sur les parties du chap. xv que mon analyse plus complète du chap. xii m'a aidé, je crois, à mieux comprendre.

4. Tel est le sens de la fin du chap. xiii.

est à peu près semblable (παρόμοιον); cela ne veut rien dire de plus que ne disent les mots εἰκών et ὁμοίωσις. Ce qui suit est fort embrouillé, et la suite des idées y est difficile à saisir, pour qui n'est pas familier avec la manière de Tatien. Il commence par opposer Dieu à l'homme, en tant que Dieu n'a pas de chair; j'imagine que cela a seulement pour objet de nous rappeler que l'homme n'est jamais, même lorsqu'il a reconquis son état primitif, qu'approximativement semblable à Dieu (παρόμοιον), qu'il en reste toujours distinct par sa chair et par cette ψυχή qui est le *lien de la chair*. Quand donc, continue Tatien, l'homme a purifié son âme et sa chair, « quand ce composé est comme un temple », Dieu veut y venir habiter par l'intermédiaire de l'esprit. L'esprit a ici une épithète, τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος; on en a discuté le sens. Schwartz (*index*, p. 95) traduit par *Spiritum tutelarem*; Tatien n'a employé qu'une seconde fois le mot πρεσβεύειν, quand, au chapitre XL, il dit de Moïse qu'il faut croire à ses paroles plutôt qu'à celle des Grecs, parce qu'il est plus ancien qu'eux : χρὴ τῷ πρεσβεύοντι κατὰ τὴν ἡλικίαν πιστεύειν; le sens est donc là clairement : celui qui l'emporte par l'âge; mais πρεσβεύω a une autre signification, qui convient très bien ici, celle de *remplir une ambassade*; on ne peut guère hésiter à croire que l'esprit ne soit ici le *légat* de Dieu, ce qui implique qu'il en est en quelque façon distinct, sans nous éclairer beaucoup sur la nature de cette distinction. La conclusion que Tatien n'exprime pas, est manifestement que l'homme est ainsi redevenu l'*image et la ressemblance de Dieu*, ce qui concorde parfaitement avec le texte du chapitre XII, où l'*esprit supérieur* est lui-même cette image et cette ressemblance. La phrase : *ce qui est comparé est ce qui est à peu près semblable*, n'est que l'introduction de tout un développement, qui répond à la question : Qu'est-ce que l'εἰκών et l'ὁμοίωσις? J'ai dit que la conclusion n'était pas exprimée; il faudrait dire plutôt, — c'est encore une bizarrerie de Tatien, — qu'elle est seulement exprimée négativement : « Quand la demeure[1] préparée pour le Saint-Esprit n'est pas pure, et quand elle reste vide, l'homme ne l'emporte sur les animaux que par la voix articulée; pour tout le reste, il est au même régime qu'eux; *il n'est pas la ressemblance de Dieu*. »

1. σκηνώματος; ce mot a bien, dans le *Nouveau Testament*, le sens de corps (*Deuxième Ép. de Pierre*, I, 13), et l'auteur de la *Lettre à Diognète* l'a employé à peu près au même sens (VI, 8); mais ici il vaut mieux conserver la valeur littérale de l'expression, qui répond à ναός plus haut; la *demeure* du Saint-Esprit existe toujours en principe; elle peut devenir le ναός; c'est à l'homme de la purifier à cet effet. — Je crois avoir rectifié dans tout ceci la page 69 de mes *Recherches*, où la note, en particulier, me paraît aujourd'hui inexacte sur quelques points.

Cela dit, Tatien retourne aux démons, et quelques-unes de ses déclarations nous seront encore utiles. Il avait dit plus haut que les démons sont *matériels*; il précise ici : cette matière est *spirituelle* (πνευματική), et précisant encore, il ajoute : *c'est une sorte de feu ou d'air*. C'est la conception stoïcienne du πνεῦμα. Ce qu'il ajoute sur l'impossibilité où sont les psychiques de voir les démons, et la nécessité, pour les apercevoir, d'*avoir en garnison* l'esprit de Dieu, n'est qu'un développement épisodique, et peut paraître embrouiller inutilement les choses. Mais, malgré certaines obscurités réelles, l'usage que Tatien fait de nouveau de la notion de πνεῦμα n'offre aucune difficulté. Les psychiques, dit-il, ne peuvent voir les corps des démons[1]; « car l'inférieur n'est pas capable de percevoir le supérieur ». Cela ne peut signifier qu'une chose, c'est que la matière ténue dont sont faits les corps des démons est plus ténue que celle dont notre âme est faite ; il y a des différences qualitatives du πνεῦμα ὑλικόν, ainsi que nous l'avons vu; la qualité du *pneûma démonique* est, en soi, d'un degré plus élevé que celle du *pneûma psychique* (humain). Ce qui est beaucoup plus obscur, mais ne nous intéresse pas ici, c'est ce qui est dit aussitôt après de la méchanceté des démons. Mais le chapitre XVI confirme de nouveau, de manière très précise, l'interprétation que nous venons d'accepter. Il y est dit, — contrairement, au moins en quelque mesure, à une opinion de Justin, — que les démons ne peuvent pas être des âmes humaines, c'est-à-dire les âmes des défunts, ainsi qu'il est dit plus explicitement un peu plus loin. Comment, en effet, ces âmes auraient-elles, après la mort de l'homme, une puissance plus grande que de son vivant[2]? C'est donc, encore une fois, que le pneûma dont les démons sont formés, — bien que ce soit toujours un πνεῦμα ὑλικόν, — est de qualité supérieure à la ψυχή humaine. Ce qui peut créer une confusion, c'est que Tatien, au chapitre XII, a défini le pneûma inférieur en l'appelant ψυχή, parce qu'en cet endroit il parle particulièrement de l'homme, et oppose à la ψυχή humaine l'esprit supérieur qui vient la compléter et la sauver. En réalité, la terminologie qui rendrait le mieux la pensée de Tatien serait celle qui réserverait au pneûma inférieur, considéré en sa substance, abstraction faite de ses variétés qualitatives, le nom de πνεῦμα ὑλικόν, et à la variété de

1. Sauf, est-il dit ensuite, quand les démons veulent eux-mêmes se faire voir.

2. La phrase qui suit, depuis καὶ χαλεπὸν οἴεσθαι, est gravement corrompue, comme le note justement Schwartz; je regrette d'avoir omis de le noter moi-même dans ma traduction (*Recherches*, p. 129) : Tatien ne peut pas appeler l'âme *immortelle*, sans plus d'explication, après avoir si hautement proclamé qu'elle ne l'est pas, au début du chap. XIII.

ce πνεῦμα qui constitue l'âme humaine, celui de ψυχή. Tatien paraît employer à peu près indifféremment, au sens général, les deux expressions : πνεῦμα ὑλικόν, et ψυχή ; mais il faut bien entendre alors que la ψυχή humaine est une variété de la ψυχή en général, inférieure à la ψυχή des démons.

Tout l'essentiel de la théorie de Tatien se trouve maintenant expliqué ; il n'y a plus qu'à glaner au chapitre XX deux mentions du πνεῦμα, qui sont tout à fait d'accord avec ce que nous venons de dire. « L'esprit parfait est l'aile de l'âme ; celle-ci avait laissé tomber cette aile, quand elle pécha, et était restée blottie comme un poussin, ras de terre. » C'est la formule même de la chute, telle que nous l'avons déjà rencontrée, ou du moins analogue ; l'*esprit parfait*, πνεῦμα τὸ τέλειον, est le Saint-Esprit, l'esprit supérieur. Des deux phrases qui terminent le chapitre, la plus longue, la première, est altérée ; on peut en conjecturer le sens à l'aide de la seconde qui est celle-ci : « Il est possible à quiconque y travaille d'acquérir la *parure complémentaire* (ἐπικόσμημα) et de remonter à son ancien parentage ». L'ἐπικόσμημα, ou parure complémentaire, est l'esprit qui vient s'ajouter à l'âme, et lui donne la sainteté avec l'incorruptibilité ; la même idée était certainement rendue dans les phrases précédentes par les mots : πνεῦμα τὸ οὐράνιον, ἐπένδυμα τῆς θεότητος, de quelque façon qu'on doive les construire et les combiner avec le reste de la phrase. L'*esprit céleste* est comme un *vêtement supplémentaire*, une *tunique de dessus* que revêt l'âme ; c'est l'immortalité, que revêt la nature mortelle.

La conclusion de cette longue, mais indispensable analyse, est que Tatien possédait une notion très précise du πνεῦμα, et, malgré l'obscurité de l'exposé en certaines parties, sa pensée, partout où il le fait intervenir, est parfaitement cohérente. L'idée du πνεῦμα ὑλικόν, de ce pneûma inférieur ou matériel, qui est répandu par toute la matière de l'univers, qui reste toujours identique à lui-même, quant à sa substance, mais apparaît avec des différences qualitatives, selon les diverses catégories d'êtres ou de choses qu'il pénètre, est du pur stoïcisme. Mais la doctrine de Tatien se sépare de celle du Portique, parce qu'il pose, au-dessus du pneûma hylique, qui est immanent au monde, un pneûma supérieur, qui comprend d'abord l'essence divine[1], ensuite le Saint-Esprit dérivé de Dieu, qui avait été donné en partage au premier couple et s'est

1. Et, par conséquent, j'ai à peine besoin de le dire : le Logos. M. de Faye (*La Christologie des Pères apologètes*. — École des Hautes-Études, Section des Sciences religieuses, rapport de 1906, p. 14) croit, au contraire, que c'est le Logos qui est « épars dans le cosmos ».

retiré de lui après la chute, qui a inspiré les prophètes [1], et qui peut, désormais, être reconquis par tous les vrais chrétiens. Ce Saint-Esprit est un principe de sainteté et d'incorruptibilité à la fois. Le système est tout à fait solide, et n'a pas d'équivalent chez Justin. Au contraire, Tatien n'est aucunement en progrès sur Justin, si on lui demande une définition de la troisième personne divine. On ne trouve même pas chez lui les formules trinitaires, échos du *Credo*, qui garantissent chez Justin que l'existence en est admise en principe. Un texte isolé, mais significatif, du chapitre XIII, nous a montré que, pas plus que Justin, Tatien ne distingue l'*Esprit* du *Verbe*, et ce texte, s'il est unique, n'est compensé, d'autre part, par aucun autre. Le seul passage qui doive encore être signalé a été volontairement réservé par moi, dans l'analyse qui précède; le moment est venu de le citer. Dans une phrase assez embrouillée du chapitre XIII, où il mêle le présent et le passé [2], Tatien parle de l'inspiration prophétique comme il suit : « L'esprit de Dieu n'est pas chez tous; mais, chez quelques hommes dont la vie était juste, il était descendu, il s'*était enlacé* à leur âme, et il avait annoncé aux autres âmes, par des prédictions, ce qui est caché; les unes, obéissant à la sagesse, attiraient à elles

1. Ceci est clairement indiqué par la phrase finale du chap. XIII, et plus obscurément par la phrase altérée du chap. XX. Tatien y insiste beaucoup plus que Justin.

2. Tatien pose d'abord un fait général qui s'applique au présent comme au passé; puis il revient au passé seul, et le membre de phrase relatif aux prophètes se relie directement à la phrase précédente sur l'origine de l'idolâtrie (cf. mes *Recherches*, p. 60, note). La phrase terminale, avec les verbes à l'imparfait, ἐφείλκον, ἀνεφαίνοντο, semble d'abord ne pouvoir s'appliquer raisonnablement qu'à l'époque des prophètes; mais les mots τὸν διάκονον τοῦ πεπονθότος θεοῦ ne se comprennent que des générations postérieures à la venue du Verbe. On ne peut donc se dérober à la conclusion que le membre de phrase final s'y applique aussi. Peut-être toute cette confusion est-elle un peu moins choquante, si l'on considère le verbe ἀνήγγειλε, comme un aoriste, pris au sens du plus-que-parfait français; on aurait ainsi, avec ἐστί au présent, un principe, un fait général vrai de l'époque actuelle comme du passé; avec ἀνήγγειλε, la mention d'un fait historique, rapporté au temps où les prédictions des prophètes ont été prononcées et avec ἐφείλκον et ἀνεφαίνοντο, deux imparfaits de durée, embrassant toute la période qui va de ce moment au temps présent, y compris; pendant toute cette période, il y a eu et il y a des gens qui ont écouté la voix de la sagesse, telle que l'ont fait entendre les prophètes; il y en a eu et il y en a qui lui ont désobéi, chez les Juifs d'abord, chez les chrétiens ensuite; la distinction devrait être exprimée, mais le raccourci audacieux qui la supprime n'est pas inadmissible chez Tatien.

l'esprit auquel elles s'étaient ainsi apparentées, tandis que celles qui désobéissaient et repoussaient le *ministre du Dieu qui a souffert* se révélaient ennemies de Dieu, et non adoratrices de Dieu. » Ce *ministre du Dieu qui a souffert*, est le Saint-Esprit. Mais le texte ne dit pas s'il est une troisième personne indépendante ou non; qu'est-ce en effet que le Dieu qui a souffert? On sait combien Tatien, dans son *Discours*, s'est abstenu de toute *christologie*; autant il a développé la doctrine du Verbe, autant il a été discret sur la vie historique de Jésus. Le nom de Jésus, le terme de Christ ne sont même pas prononcés une fois. Quand on aura rapproché le passage qui nous occupe de celui qui est au chapitre XXI, et où il est dit des chrétiens : *nous publions que Dieu est apparu sous la forme d'un homme*, on aura réuni tout ce qu'il a dit sur l'incarnation et la passion. Or dans ce second passage encore, qu'est-ce que *Dieu?* Ces deux textes, ainsi isolés, pourraient paraître d'un parfait Sabellien. Mais, précisément parce qu'ils sont tout à fait isolés dans le *Discours*, et parce que tout le reste de l'œuvre de Tatien a péri, ils demeurent énigmatiques, et on n'ose guère les interroger avec trop d'indiscrétion.

Il est aisé d'être plus bref pour Athénagore; nous avons vu déjà suffisamment combien sa doctrine sur le Saint-Esprit est plus approfondie que celle de ses prédécesseurs; il nous reste seulement à préciser quelques points.

La première mention qu'Athénagore fait du πνεῦμα est au chapitre V de la *Supplique*; elle est amenée par une citation d'Euripide, où l'*éther infini, qui entoure la terre de ses bras fluides*, est appelé *Zeus* et présenté comme le Dieu véritable, de qui relèvent les créatures, et dont l'*esprit tient les rênes* de la création. On pourrait prétendre que cela est dit surtout du point de vue d'Euripide, mais, dès le chapitre VI, l'auteur emploie, en les prenant à son propre compte, des expressions analogues. Après avoir établi, par une citation du *Timée*, que Platon admet un créateur, il continue ainsi : « Nous donc, nous ne sommes pas non plus des athées, nous qui savons et proclamons que celui-là est Dieu, par le Verbe duquel l'univers a été fait, et par l'*esprit* duquel l'unité en est maintenue (συνέχεται) ». Cette conception du πνεῦμα est, sans conteste, adéquate à la conception stoïcienne, et le terme συνέχειν, appliqué à cette fonction de l'*esprit*, lien du cosmos, est le terme technique. Athénagore a conscience de la différence qui sépare cependant les chrétiens des docteurs du Portique; ceux-ci, dit-il bientôt, « multiplient la divinité quant aux noms qu'ils lui donnent, appellations qui sont en rapport avec les états différents de la matière, à travers laquelle ils disent que le pneûma de Dieu est répandu »; mais cette différence n'est pour lui qu'apparente, et il

émet cette opinion visiblement tendancieuse que « si Dieu est le feu artiste qui procède selon sa voie à la formation du monde, et qui contient tous les Verbes séminaux (λόγους σπερματικούς) selon lesquels tout se développe conformément à la loi du destin[1], si son esprit (πνεῦμα) pénètre l'univers entier, Dieu est un, selon eux ». Zeus, Héra, etc. ne sont que des noms appropriés aux divers états de la matière où se répand ce pneûma partout identique à lui-même. Cela nous montre seulement le rôle de Dieu dans la création, et Athénagore n'a pas pris ici les précautions auxquelles a recours Tatien, pour mettre une barrière entre le monothéisme chrétien et le panthéisme du Portique. Le chapitre x nous aide à comprendre le sens du mot πνεῦμα, quand nous l'envisageons par rapport à l'essence divine : « Le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils par l'unité et la puissance de l'Esprit ». Il est donc clair que la conception reste ici exactement la même ; quoiqu'en parlant de l'essence divine, Athénagore évite d'employer le mot συνέχειν, les termes dont il se sert sont équivalents, et c'est toujours l'*esprit* qui maintient l'unité divine, comme il donne de l'unité au monde, malgré les états différents de la matière. Aussitôt après, nous apprenons que cet esprit est bien celui même qui a inspiré les prophètes, et qui, au chapitre VII, avait été nommé πνεῦμα ἔνθεον, au chapitre IX, πνεῦμα θεῖον. Or, au chapitre IX, il était dit que cet esprit inspire les prophètes, comme le souffle de l'aulète agit sur la flûte. Il est donc difficile de nier qu'il soit conçu à la façon stoïcienne, comme un air extrêmement ténu, et, puisque au chapitre x, cet esprit prophétique est identifié expressément au Saint-Esprit[2], puisqu'il est dit ensuite être une *dérivation* de Dieu (ἀπόρροιαν)[3] « qui en provient et y retourne comme le rayon de soleil », on voit que l'essence divine elle-même est pour Athénagore quelque chose d'assez analogue au pneûma des stoïciens.

La formule du chapitre XII ne nous apprend rien de neuf. Au chapitre XVI, la distinction du monde et de son créateur est proclamée avec insistance. Le monde est la demeure de Dieu ; s'il a été fait, « ce n'est pas que Dieu en eût besoin ; Dieu est tout pour lui-même : lumière inaccessible, monde parfait, *esprit*, puissance, Verbe. Si donc le monde est un instrument mû rythmiquement,

1. L'expression λόγοι σπερματικοί a ici son véritable sens : Athénagore ne fait d'ailleurs que transcrire une définition stoïcienne.

2. « Nous disons que le Saint-Eprit qui a inspiré les prophètes est une dérivation de Dieu.... Qui donc douterait, quand nous croyons en un Dieu Père, un Fils Dieu, et un Saint-Esprit..., etc. ».

3. Le mot ἀπόρροια lui-même est stoïcien, et sert à expliquer la relation de notre ἡγεμονικόν avec le λόγος total : ainsi dans Marc-Aurèle, II, 4 : τίνος κόσμου μέρος εἶ, καὶ τίνος διοικοῦντος τὸν κόσμον ἀπόρροια ὑπέστης,...

j'adore celui qui, l'ayant accordé et en tirant des sons, fait entendre cette mélodie harmonieuse; je n'adore pas l'instrument. » Ici, Athénagore s'est mis en garde, plus prudemment qu'au chapitre VI, contre le panthéisme, mais rien de ce qu'il avance n'empêche de croire qu'il conçoive son Dieu créateur et souverain du monde comme une essence analogue au πῦρ τεχνικόν. Le pneûma, tel qu'il le conçoit, est évidemment immatériel; mais le serait-il pour nous? Il est différent du feu tel que nous le voyons et le touchons [1], différent même du rayon de soleil, qui n'est invoqué qu'à titre de comparaison; de même enfin au chapitre XXIV, dans la dernière mention que nous ayons à relever, l'esprit est appelé « une dérivation (ἀπόρροια) du Père, comme la lumière l'est du feu. »

Ainsi donc Justin a professé une soumission parfaite à la formule du *Credo*, qui comprend trois noms : Père, Fils, Saint-Esprit; mais nous ne l'avons vu faire aucune tentative sérieuse pour en justifier le dernier terme; bien plus, nous l'avons vu confondre manifestement l'Esprit et le Verbe; nous n'avons constaté non plus aucun effort pour définir, d'une manière générale, la notion de πνεῦμα. Justin nous avait semblé, d'ailleurs, dans l'étude d'ensemble que nous lui avons consacrée, connaître médiocrement le stoïcisme, et ne s'y être intéressé qu'assez tard. Tatien, au contraire, le connaît bien, et en a largement profité; mais il a pris le plus grand soin d'y superposer la foi, et de maintenir une barrière solide entre le pneûma hylique (âme du monde, âme humaine, etc.), qui est bien le pneûma des Stoïciens, et le pneûma divin, qui est d'ordre supérieur. Athénagore le connaît encore mieux, et c'est sur lui que l'influence stoïcienne paraît le plus sensible.

On peut la constater encore chez Théophile, mais Théophile est si souvent un prédicateur, plutôt qu'un véritable théologien, et il y a si peu de rigueur dans sa pensée, si peu de précision dans ses expressions, qu'on se tromperait si on lui demandait ce que nous avons pu demander à Tatien ou à Athénagore : une attitude d'esprit réfléchie et bien déterminée vis-à-vis de la philosophie; une attitude qui lui permette d'utiliser celle-ci à l'occasion, et d'en rester, en définitive, plus ou moins indépendant. Théophile, on l'a vu, est, en principe, adversaire résolu de toute la science profane; en pratique, il ne peut, naturellement, se soustraire à son influence; il en parle parfois le langage, mais c'est tout [2].

1. Le *feu artiste* des stoïciens est également d'une autre qualité que le feu allumé par nous.

2. Voici les principaux textes où Théophile laisse voir sa conception du πνεῦμα. Livre I, chap. VI : la comparaison de la *grenade* sert à expliquer l'unité du monde, et cette unité est maintenue par le pneûma,

Il n'y a rien à prendre d'intéressant, pour notre sujet, dans les petites apologies anonymes que nous avons étudiées en terminant.

APPENDICE VI

L'authenticité des fragments du « Traité de la Résurrection » attribués à Justin.

J'ai donné plus haut certaines raisons, qui me paraissent assez décisives, de se prononcer contre l'authenticité de ces fragments; toutes raisons tirées de certaines oppositions d'idées, ou au moins de nuances assez fortes. Comme la question est néanmoins fort délicate, et comme elle n'est pas sans importance, j'indiquerai ici quelques autres arguments, qu'il eût été trop long de développer, au cours de mon étude générale.

I. Le chapitre v, le plus étendu de ces fragments, contient un exposé des opinions des philosophes sur la physique et la constitution du monde, où l'auteur procède selon une méthode que nous

exactement selon le plus pur stoïcisme; mais ce pneûma est nettement distingué de Dieu : ἡ πᾶσα κτίσις περιέχεται ὑπὸ τοῦ πνεύματος θεοῦ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ περιέχον σὺν τῇ κτίσει περιέχεται ὑπὸ χειρὸς θεοῦ. — Même remarque au sujet du chap. vii; ce pneûma agit sur la matière, tout à fait à la manière de celui des stoïciens, il *nourrit* les eaux, il *vivifie* l'univers (cf. pour ces eaux *vivifiées* par l'esprit ce que dit Diogène Laerce, VII, 136, du λόγος σπερματικός); si Dieu le retenait en lui, le monde périrait. Le caractère secondaire du pneûma est moins nettement marqué que dans le texte précédent, mais la pensée reste la même; l'autorité du *Psaume* XXXII, verset 6, est invoquée pour la justifier. — Chap. xii, à propos du nom des chrétiens qui signifie *oint*, Théophile s'écrie : « mais l'air, mais tout ce qui est sous la voûte du ciel, est comme baigné et *oint* de lumière et de pneûma ». Le pneûma n'est ici qu'un élément analogue à la lumière. — Livre II, chap. iv, parmi toutes les autres doctrines philosophiques, l'auteur rejette expressément le panthéisme stoïcien; ἄλλοι δ'αὖ τὸ δι' ὅλου κεχωρηκὸς πνεῦμα θεὸν δογματίζουσι. — Chap. xiii, c'est le texte où, opposant la création selon la Bible à ce que dit Hésiode sur l'origine des choses, Théophile taxe le poète grec de frivolité pour avoir cru que l'architecte divin a besoin, comme un homme, de commencer son œuvre par le fondement. Théophile y marque la place respective des *étages* qui constituent l'ensemble du monde; le pneûma qui est entre le ciel et les eaux, et qui, dit-il, « est cet esprit de Dieu qui était porté au-dessus des eaux », n'est donc autre chose que l'atmosphère.

avons fréquemment rencontrée chez les autres Apologistes, mais qui, précisément, ne se rencontre pas chez Justin. Il fait œuvre de *doxographe*, et c'est lui-même qui nous invite à le qualifier ainsi, en nous disant : « il suffira de mentionner les *opinions* (δόξας) les plus importantes. » Il donne ainsi un résumé assez exact, et très concis, de la cosmologie de Platon (d'après le *Timée*), de la physique d'Épicure, de la physique stoïcienne, afin de démontrer qu'aucun de ces systèmes n'empêche de comprendre la résurrection. Aussi bien que la discussion suivante, cet exposé succinct est assez remarquable par sa clarté et sa précision : c'est bien la manière du pseudo-Plutarque, utilisé notamment par la *Cohortatio* ; mais nous n'avons vu nulle part Justin se servir aussi manifestement de manuels ; on a plutôt, avec lui, l'impression d'un autodidacte, qui ne possède pas une science solide, tant s'en faut, mais qui l'a acquise directement, en recourant tant bien que mal aux textes ou en suivant les leçons de maîtres sans doute médiocres.

II. Les expressions abondent, dans l'ensemble des fragments, qui ne se retrouvent pas dans les écrits authentiques de Justin ; et ces écrits sont cependant fort étendus, notamment le *Dialogue* ; ils nous présentent sans doute à peu près au complet son vocabulaire ; tout au moins quand il ne s'agit pas de questions qui n'y soient qu'effleurées, et qu'il pouvait avoir réservées, par exemple, pour son traité contre les hérésies. J'ajoute que plusieurs, parmi les expressions que je vais relever, sont visiblement très familières à notre auteur ; il les fait revenir fréquemment, et il serait assez étrange, si nous devions reconnaître en lui Justin, qu'elles ne fussent jamais venues sous sa plume, quand il écrivait les *Apologies* ou le *Dialogue*. Je ne les ai pas classées ; je les note, en suivant l'ordre des chapitres[1], sans prétendre les recueillir toutes. Je marque d'une croix celles qui me paraissent significatives ; je n'attache pas grande importance aux autres.

† Ch. I. — οἱ κοσμικοὶ λόγοι, les discours ou les raisonnements profanes, ceux des philosophes ; c'est une des locutions préférées de l'auteur (cf. ch. V, et deux exemples au ch. X).

† ὁ ἀντικείμενος, l'adversaire, le diable : Justin n'emploie pas l'expression autrement que comme un qualificatif ajouté à διάβολος (cf. *Dialogue*, CXVI, 1 et 3).

μέθοδος ; je ne connais pas d'exemple chez Justin.

Ch. II. — ἡ ἐπαγγελία, la promesse, la parole divine ; Justin n'a employé, que je sache, que le verbe de même origine.

τὰ ἄπορα, les objections, les difficultés.

1. Le manque d'un index complet du vocabulaire de Justin sera mon excuse, si j'ai commis quelques erreurs.

† Ch. III. — οἴχεσθαι, au sens figuré.

† τὴν ἀρχήν au sens de : *omnino*.

† ὁ ἄρχων (et, ch. x, ὁ τῆς πονηρίας ἄρχων), le diable; Justin n'offre pas d'équivalent véritable; car le texte *Dialogue* (XXIV est une citation du *Psaume* LXXXI et le mot y est au pluriel (ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων πίπτετε); ailleurs (*Première Apologie* XII, 7), ἄρχων est, au contraire, un qualificatif du Λόγος, et on comprendrait que Justin eût hésité à l'employer pour le démon.

† πολιτεύεσθαι πολιτείαν; Justin emploie séparément le substantif et le verbe; mais non la construction du verbe avec l'accusatif intérieur.

οἱ τῆς πίστεως ἐκτός.

Ch. V. — διεξελθεῖν.

μεγαλειότης; Justin n'emploie que l'adjectif μεγαλεῖος.

ὁ πρωτόπλαστος.

† τὰ τῆς Ἐκκλησίας τέκνα; on n'est pas surpris que l'expression ne soit pas dans l'*Apologie*, mais on l'est davantage qu'elle ne soit pas dans le *Dialogue*.

Ch. VI. — οἱ τοῦ κόσμου φυσικοὶ σοφοὶ λεγόμενοι.

† παλιγγενεσία τῆς σαρκός. Quoiqu'en ait dit Zahn, l'expression ἡ πάλιν γένεσις (*Dial.* LXXXV, 7) ne paraît pas en être l'équivalent.

Ch. VII. — ἡ πραγματεία τοῦ θεοῦ.

† κοσμοποιία.

† Ch. VIII. — ὁ τῶν ὅλων νοῦς = Dieu.

† La formule καθάπερ δέδεικται; Justin se sert, on le sait, coutumièrement, de ὡς προέφην, ὡς προέφημεν.

ὑπεραποθανεῖν.

Ch. IX. — πιστοποιῆσαι.

Ch. X. — ἐλπίδα εἰλικρινῆ, πίστιν ἀδιάκριτον.

ἀπίστων καὶ σκανδάλων λόγων.

III. Certaines finesses de syntaxe ou de style, qui semblent étrangères à un écrivain sans art comme Justin, sont senties par l'auteur des fragments; par exemple, l'emploi au neutre de l'adjectif au lieu du substantif abstrait : τὸ εὐγενὲς καὶ πεποιθός, ch. I; — le génitif partitif : σοφισμάτων τοιαῦτα; ch. II; — l'emploi des aoristes ἔτυχε, ἐφάνη, au lieu du présent τυγχάνει, φαίνεται, où se révèle un sentiment assez délicat de l'usage platonicien; — la construction, au chapitre VIII, d'un premier sujet collectif, qui est ensuite précisé, détaillé par un second sujet : ὥσπερ γὰρ ζεῦγος βοῶν, λυθέντων ἀπ' ἀλλήλων, οὐδέτερος αὐτῶν κατ' ἰδίαν ἀροῦν δύναται; — à la fin du même chapitre, un emploi encore assez délicat de l'imparfait : αὐτὸ γὰρ ἐξ ἑαυτοῦ εἶχε τὴν σωτηρίαν.

IV. Ce qui caractérise peut-être le plus nettement un écrivain grec, ce qui révèle son degré de culture et son habileté plus ou

moins grande dans le maniement de la langue, c'est le jeu plus ou moins varié, plus ou moins souple de ces particules, souvent intraduisibles, qui notent si exactement et si légèrement les moindres nuances, les moindres changements d'allure de la pensée, et grâce auxquelles l'écrivain, qui n'a plus rien à envier à l'orateur, nous fait en quelque sorte entendre ses intonations, voir son geste. On peut dire que le Justin des *Apologies* et du *Dialogue* n'en possède que la pratique la plus banale. Je ne voudrais nullement surfaire le talent de notre anonyme, mais on sent cependant chez lui une tout autre expérience de ces subtils moyens d'expression. Qu'on observe par exemple l'usage qu'il fait de ἀλλά associé à une autre particule : ἀλλὰ μέν, ch. III ; ἀλλὰ γάρ, ch. VII ; ἀλλὰ μήν, ch. VII ; ἀλλ' οὐδέ ; celui de la liaison καὶ δέ, ch. III et ch. IV ; l'emploi de ὁήπουθεν, ch. IV, qui est un atticisme facile ; celui de εἶτα signifiant : alors ceci posé, qui est très fréquent ; celui de οὖν combiné avec diverses conjonctions ou particules interrogatives ; celui de νῦν δέ, très classique, après une phrase à l'irréel. Tout le chapitre VIII, qui est un excellent exemple de discussion animée, serrée, est très significatif à cet égard ; il n'y a pas une page qui en approche dans l'*Apologie* ; il n'y en a pas une qui le vaille dans le *Dialogue*, où la forme est un progrès assez sensible sur celle de l'*Apologie*[1].

V. Ceci m'amène à indiquer une différence d'une nature plus profonde, et dont la constatation a, je crois, son intérêt. L'*Apologie* de Justin, — quelques efforts qu'on ait fait pour lui attribuer une certaine valeur littéraire, — n'est vraiment qu'une composition informe ; le *Dialogue* témoigne assurément d'un mérite un peu supérieur ; mais quel est alors le modèle choisi par Justin ? C'est du dialogue platonicien qu'il s'inspire, assez gauchement encore. Notre auteur suit une tradition différente. Le genre auquel font penser tout de suite les parties les plus caractéristiques de nos fragments, — comme le chapitre VIII, — c'est celui de la διατριβή stoïco-cynique. On peut dire, — en comparant la manière, sans songer à établir aucune égalité, — qu'on se rappelle, en les lisant, la dialectique pressante d'Épictète. Il y a là une certaine vigueur nerveuse, et une certaine chaleur contenue. Qui songerait à se servir de ces expressions pour apprécier une page quelconque de Justin, où l'abondance lâche et la lenteur désordonnée sont ce qui frappe tout d'abord ?

1. J'apprends à la dernière heure la publication d'un *index* des œuvres de Justin. (*E. J. Goodspeed* : *Index apologeticus sive clavis Justini martyris operum aliorumque apologetarum pristinorum*. Leipzig, Hinrichs, 1912.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos VII

CHAPITRE PREMIER

Caractères généraux de l'Apologétique chrétienne au IIe siècle. 1

CHAPITRE II

Les origines. — Saint Paul. — Le « Quatrième Évangile » . . 19

CHAPITRE III

Le « Cerygma Petri ». — L' « Apologie » d'Aristide. 32

CHAPITRE IV

Justin. 46

I. Sa formation intellectuelle; sa conversion 46
II. La philosophie et la religion d'après la *Première Apologie*. 53
III. La *Deuxième Apologie* 62
IV. Le *Dialogue*. 75
V. Le *Credo* de Justin; son « *Canon* »; sa connaissance de la philosophie grecque 88
VI. La doctrine de Justin sur Dieu le Père. 94
VII. Sa doctrine sur le Verbe 103
VIII. Sa doctrine sur la matière 115
IX. Sa démonologie 118
X. Sa doctrine sur l'âme et la destinée humaine 126
XI. Sa doctrine sur le libre arbitre. 131
XII. Sa doctrine sur le baptême et l'eucharistie. 138
XIII. Conclusion 144

CHAPITRE V

Tatien. 148

I. Caractère général de son œuvre. 148
II. Son jugement sur le paganisme et la philosophie 154

III. Sa doctrine sur le Verbe 158
IV. Sa doctrine sur l'homme: sa psychologie: sa démonologie: la matière et le principe du mal 161
V. Conclusion 167

CHAPITRE VI

Athénagore 172
I. Caractère général et plan de sa *Supplique* 172
II. Sa polémique: son attitude à l'égard de la philosophie . 178
III. Sa théologie. 184
IV. Sa démonologie 190
V. Destinée de l'homme; morale. 198
VI. Conclusion 204

CHAPITRE VII

Théophile d'Antioche. — Les « trois livres à Autolycos » . . 207

CHAPITRE VIII

Apologies apocryphes ou anonymes 228
I. Le *Discours aux Grecs* 228
II. La *Cohortatio* 232
III. La *Lettre à Diognète*. 250
IV. Le *De Monarchia* attribué à Justin 263
V. Les fragments du *Traité sur la Résurrection* 267
VI. L'*Apologie* syriaque attribuée à Méliton 275
VII. L'*Irrisio* d'Hermias 279

Conclusion. 285

Appendice I. — La *Grande* et la *Petite Apologies* de Justin: leurs relations mutuelles 309
— II. — Vérité et fiction dans le *Dialogue* de Justin . . . 312
— III. — L'origine et la valeur de l'expression λόγος σπερματικός chez Justin 315
— IV. — Sur le sens d'une phrase de Tatien (*Discours aux Grecs*, I 318
— V. — La notion de πνεῦμα chez les Apologistes du IIe siècle. 321
— VI. — L'authenticité des fragments du *Traité de la Résurrection* attribués à Justin. 339

332-12. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD — 6-12.

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.
2402.